DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE COMMENTARII

Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificiam Universitatem Lateranensem: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Direttore di *Divinitas,* Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 ROMA.

DIVINITAS

ONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

STUDIA
IN HONOREM
ACADEMIAE SOCIORUM
QUI
SACRA ROMANA PURPURA
NUPER INSIGNITI SUNT

PUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI III FASC. III EDITUS EST MENSE IUNIO A.D. MCMLIX

SUMMARIUM

Pag.

Exc.mus P. Parente, *De cooperatione B.V.M. in SS. Eucharistia Sacramento Ecclesiae unitatis* 369

L. Cerfaux, *La pensée paulinienne sur le rôle de l'intelligence dans la Révélation* 386

A. Michel, *La doctrine de la Parousie et son incidence dans le dogme et la théologie* 397

F. Spadafora, *Gli esuli del* 597 *e la seconda parte di Isaia* . . . 438

R. Masi, *La teologia della transustanziazione in Pietro Cantore* . . 451

G. Saletti, *La preparazione psico-fisica al parto e sua valutazione* 476

E. Karim-Delly, *Le* 23e *« memra » de Narsai* 514

A. Piolanti - V. Sina, *La nostra solidarietà in Cristo secondo il Thomassin* († 1695) 554

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 5 Junii 1959

✠ Petrus Canisius Van Lierde Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

EMINENTISSIMIS · AC · REVERENDISSIMIS · DOMINIS

CAROLO · CONFALONIERI · DOMINICO · TARDINI

ALBERTO · DI IORIO · FRANCISCO · ROBERTI

IN · SACRUM · CARDINALIUM · COLLEGIUM

A · SS.MO · D.NO · NOSTRO · JOANNE · PAPA · XXIII

ADLECTIS

QUOS · SODALES · HABUISSE · GLORIANTER · COMMEMORAT

PONTIFICIA · ACADEMIA · THEOLOGICA · ROMANA

FAUSTISSIMA · QUAEQUE · OMINATUR

DUMQUE · DEO · OPTIMO · MAXIMO

HONORUM · OMNIUM · AUCTORI · ET · DIGNITATUM · DISTRIBUTORI

GRATIAS · AGIT

EIUSQUE · IN · TERRIS · VICARIO

OB · AUCTOS · TANTIS · HOMORIBUS · SODALES · SUOS

PATRONOS · PERQUAM · POTENTES

IN · AMPLISSIMO · ECCLESIAE · SENATU · NACTA

ECCLESIAE · IN · PROFECTUM · CESSURA

EMINENTISSIMIS · VIRIS

GRATA · ADMODUM · SE · FACTURA · POLLICETUR

AUXILIATRICEM · NIMIRUM · MANUM · HAUD · FRUSTRA

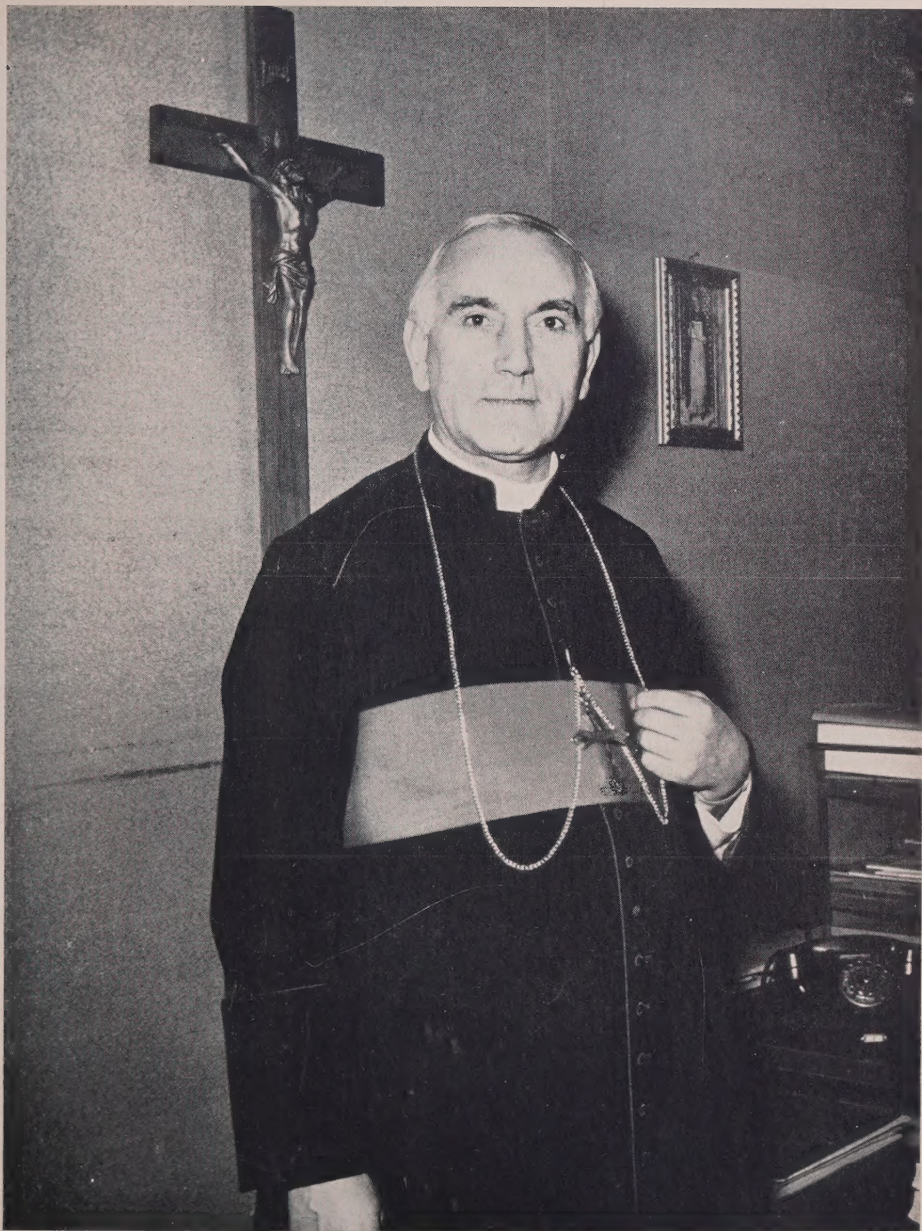
· SE · EXPECTARE · RATA

AB · IIS · QUORUM · OPEM · TANTOTIES · IAM · SIT · EXPERTA

QUIBUS · COLLATUS · HONOR · VIRES · AMPLIFICET

NON · MINUAT · AFFECTUM

ALOYSIUS DE MAGISTRIS



Em.mus Card. CAROLUS CONFALONIERI
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et Pontificiae Universitatis Lateranensis
olim alumnus



EM.MUS CARD. DOMINICUS TARDINI
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et in Pontificia Universitate Lateranensi
olim Theologiae Sacramentariae Professor ordinarius



EM.MUS CARD. ALBERTUS DI JORIO
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et Pontificiae Universitatis Lateranensis
olim alumnus



Em.mus Card. FRANCISCUS ROBERTI
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et in Pontificia Universitate Lateranensi
olim Instituti Utriusque Juris Professor ordinarius et Decanus

Exc.mus D.nus D. Petrus Parente
Archiepiscopus Perusinus

DE COOPERATIONE B. V. MARIAE IN SS. EUCHARISTIA SACRAMENTO ECCLESIAE UNITATIS (*)

Heic, ubi Matris Incarnati Verbi actuosa praesentia circumspirat ad generis humani dolentis solamen et auxilium, centum abhinc annos mira omnibus patet necessitudo Mariam inter ac mysterium eucharisticum.

Etenim christifideles undique convenientes atque sive spiritu sive corpore aegrotantes hic per Mariam ad Iesum Panem vivum accedunt ab eoque reficiuntur ac sanantur.

Quamobrem peropportunum fuit huc totius orbis theologos convocare ad B. Virginis Immaculatae apparitiones recogitandas etiam sub SS. Eucharistiae lumine.

I. - Thema autem mihi adsignatum studium postulat de relatione inter Mariam et Eucharistiam qua Sacramentum unitatis Ecclesiae; quae ultima verba quaestionem extendunt ad Corpus Mysticum quatenus vita eucharistica fruens. Videlicet inquirendum mihi est quomodo Maria ad Corpus reale Christi in Eucharistia cooperetur ac per illud ad Corpus Mysticum alendum ac firmandum in sua compagine.

Res ardua de qua multa hinc inde disputantur; at meum propositum est, ceteris suppositis, quae essentialiter thema

---

(*) *Haec dissertatio habita est Lapurdi occasione III[i] Conventus Mariologici Internationalis, a die 10 ad 13 septembris 1958.*

percellunt breviter perscrutari, quantum fas erit theologo, qui scholasticam cum episcopali cathedra commutavit!

Generale problema est an Mariae participatio tribuenda sit quoad opus Christi redemptivum et quidem non tantum *remota* ac *subiectiva,* verum etiam *immediata* et *obiectiva.*

Strictiori sententiae de sola remota cooperatione quidam adhaerent (inter quos et ipse quondam fui); alii plures econtra latiorem tuentur sententiam. His ultimis temporibus plerique, vivido aestu permoti, participationem obiectivam ita communiverunt ut latior illa sententia domestica fere evaserit in republica theologica. Fundamentum et argumentum princeps istius sententiae ipsa Dei positiva voluntas est, prout ex revelationis fontibus eruitur. At huius voluntatis ratio non omnino latet: pulchre ac sapienter voluit Deus ut Redemptionis opus materno quodam redoleret odore.

Qua quidem sententia semel admissa, uti par videtur, sponte iam occurrit praeliminaris illatio cuiusdam verae participationis Mariae tum ad institutionem Eucharistiae tum ad eius efficacitatem in ordine ad animarum salutem.

Neque sistimus salummodo in influxu quodam *morali, indirecto,* nec in causalitate tantum *exemplari* vel *materiali,* sed quaerimus utrum de vera ac propria causalitate *efficienti* agatur, utique in ordine *physico,* et quidem quoad totum opus redemptivum.

Qua super re theologi non concinunt, sed acriter disputant.

Ad rem quodammodo solvendam, imprimis illae duae theses theologicae prae oculis habendae sunt. Una quidem est quae necessitatem Incarnationis tuetur ex eo quod nulla creatura peccatum originale reparare possit, cum reparatio infinitati morali eiusdem peccati adaequanda sit. Altera vero est quae, iuxta *1 Tim.* 2, 5, unicitatem Mediatoris vindicat.

Itaque Mariae opus proprium soteriologice efficax tribuere, quamvis operi Christi subordinatum, impossibile videtur.

Si igitur cooperatio B. Virginis vera ac propria asseratur quoad Redemptionem *obiective* inspectam, cavendum est ne

Mariae opus operi Christi tamquam res ad rem juxtaponatur neve tamquam aliquid essentialiter perfectivum alterius.

Fortasse non longe a veritate abest formula qua non pauci utuntur: Maria cum Christo et sub Christo concausa salutis. At huius subordinatae causalitatis intimus modus explicandus est ita ut scopuli supra indicati vitentur.

Putamus autem ad hoc problema congrue solvendum nullam tutiorem patere viam quam causalitatis instrumentalis.

Notum enim est schema causae principalis et causae instrumentalis, in quo distinguenda venit actio *instrumentalis* et *actio propria* instrumenti. Illa quidem ex causa principali profluit, tamquam ex suo fonte, ac per instrumentum transit ut effectum producat. Altera autem ex instrumento ipso provenit ac generatim nonnisi dispositive agit circa subiectum ut actionem causae principalis efficaciter recipiat. Ita actio scribentis, quatenus animi sententias exprimit in charta, transit per calamum, cui atramentum extendere in charta competit (*actio dispositiva*), non tamen exarare signa, quae sententias exprimant (*actio instrumentalis* propria causae principalis).

Quod quidem schema in philosophia ac theologia iamdiu receptum est. Prae ceteris S. Thomas illud maximi facit in ordine naturali, cum profundis metaphysicis principiis theoriam de *praemotione* physica universali adstruit, vi cuius omnis creatura instrumentum Dei Creatoris constituitur ad multiplices effectus producendos sub ratione ipsius *esse* [1]. At insuper idem S. Doctor schema illud ad ordinem supernaturalem transfert, cum doctrinam evolvit de instrumentalitate Humanitatis Verbi et Sacramentorum ad Redemptionem et gratiam salutarem producendam [2]. necnon de divina inspiratione hagiographorum in Sacris Litteris exscribendis.

---

(1) Cfr. opus nostrum *De creatione universali,* Ed. Marietti, 1958, cap. III, ubi thomistica doctrina de praemotione divina analysi subicitur ac textibus Angelici firmatur.

(2) S. THOMAS, *Summa Theol.* III, q. 48; q. 62. Cfr. B. LAVAUD, *S. Thomas et la causalité instrumentale physique de la S. Humanité et des sacrements,* in « *Revue Thom.* », 1927, p. 292 ss.

Iure merito instrumentalitas ista totius oeconomiae salutis quasi subtexta trama dici potest, imo arcanus Dei stilus, qui tum in naturali tum in supernaturali ordine actionem suam libenter per creaturas subordinatas transfundit.

Sistendo in oeconomia Redemptionis, quae hic nostra interest, primum quasi sacramentale exemplar in mysterio unionis hypostaticae patet, cum Humanitas assumpta instrumentum Verbi coniunctum constituta sit, ita ut Verbum nonnisi per suam Humanitatem homines attingat ut gratia divina et sanet et vivificet.

Verbum fons et causa principalis gratiae, eius Humanitas causa instrumentalis: una actio quae a Verbo profluit, per Humanitatem transit ut effectum supernaturalem producat, ad quem Humanitas tamquam instrumentum concurrit nihil addens efficientiae causae principalis, sed solummodo dispositive actione propria cooperans. Quae quidem fundamentalis instrumentalitas per Sacramenta, quasi per ramos, extenditur ac dilatatur.

Hac ratione ab ipso Deo statuta dignitati Redemptoris nequaquam derogatur.

Iamvero si Maria vere cooperari dicenda est cum Christo ad Redemptionem perficiendam, eius munus ad causalitatem instrumentalem apte reducitur, quatenus Verbum Matre sua utatur, quemadmodum sua Humanitate ac Sacramentis, ad salutem omnibus largiendam.

Quae quidem sententia aperte docetur a Pio XII in recenti Encyclica « *Ad caeli Reginam* » (11 oct. 1954): « Praeterea Beata Virgo non solummodo supremum post Christum excellentiae ac perfectionis gradum obtinuit, verum etiam aliquam illius efficacitatis participationem, qua eius ac Redemptor noster in mentes et in voluntates hominum regnare iure meritoque dicitur. Si enim Verbum per Humanitatem assumptam miracula patrat et gratiam infundit, si Sacramentis, si sanctis suis tamquam instrumentis utitur ad animorum salutem, cur

Matris suae Sanctissimae munere et opere non utatur ad Redemptionis fructus nobis impertiendos? »

Ut diligentius rem perpendamus haec subicimus.

In Alma Socia Christi Redemptoris duplex est actio consideranda: una *propria* altera *instrumentalis*.

Actio propria Mariae multiplex est:

a) consensus prolatus Angelo nuntianti (« Fiat mihi secundum verbum tuum »), qui ad causam moralem divinae voluntati subordinatam reducitur atque tum ad Incarnationem tum ad eius consectaria spectat.

b) Materiae exhibitio ad efformandum corpus quo induitur Verbum. Versamur in ambitu cousalitatis materialis subordinatae actioni divinae.

c) Oblatio Christi facta a Maria in templo.

d) Compassio Mariae cum Christo in Cruce atque consensus cum voluntate Patris et Filii quoad mortem Redemptoris. Ubi vide etiam maternorum iurium abdicationem.

e) Intercessio Mariae ad gratiam redemptivam obtinendam et fidelibus applicandam, iuxta rationem meriti de congruo. Et haec est Mediatio universalis per quam Maternitas spiritualis Mariae exercetur. In his actionibus Maria se habet tamquam subiectum operans *per se,* sive physice sive moraliter.

Sed Maria consideranda est etiam velut instrumentum divinae virtutis, quo in casu actio divina Verbi Incarnati transit per Eam ut effectum supernaturalem, seu gratiam, producat in animabus.

Auctor gratiae principalis nonnisi Deus esse potest: Maria, sicut Humanitas Verbi et Sacramenta, cooperari dicitur quatenus tamquam instrumentum a Christo adhibetur. Neque obici potest Ipsam nihil conferre ad effectum. Nam imprimis instrumento, praesertim conscio ac libero, actio quaedam dispositiva agnosci solet. Praeterea proprium est instrumenti ut actionem causae principalis quodammodo obsignet secundum suam nativam indolem ac virtutem. Haec

obsignatio in casu est quasi sapor maternitatis, quo opus redemptivum Christi suavis evadit.

Huiusmodi explicatio cooperationis Mariae multa disceptationis motiva eliminat. Etenim dum Deiparae actio propria adiudicatur quoad praeparationem et applicationem Redemptionis, opus redemptivum essentiale integrum et exclusivum Verbo Incarnato manet. Et tamen opus hoc productivum gratiae ad animas non pervenit nisi per Mariam, quae tamquam instrumentum adhibetur ita ut sua dulcedine materna effectum supernaturalem, qui a Verbo profluit ac per Ipsam transit, Ipsa sigillet atque imbibat.

Christus unicus ac verus Redemptor exstat, secundum divinae revelationis et Ecclesiae Magisterii sensum; Maria Cooperatrix seu etiam Corredemptrix, quatenus *concausa* subordinata Verbo seu Verbi instrumentum.

Nulla igitur Redemptionis vel Redemptoris duplicitas, cum unica sit Redemptio a Verbo Incarnato peracta, tamquam a causa principali exclusiva, quae tamen per Mariam, tamquam per nobilissimum instrumentum liberum libere operatur ad gratiam salutarem producendam.

Difficultates, si quae sint, ad normam doctrinae communis de Humanitatis assumptae ac Sacramentorum instrumentalitate solvi possunt (3).

Pro tali tuenda sententia haec valent principia theologica:

1) Mariae tribuendum est quidquid perfectius ac dignius, nisi vera aliqua ratio vetet, attenta personae B. V. excellentia eiusque ad Christum et ad nos relatione.

2) Causalitas efficiens verior ac perfectior est ceteris causalitatibus, item physica morali, uti per se patet.

3) Duplex Mariae titulus, Maternitatis divinae et Consociationis, iure postulat ut Maria actionis Humanitatis Christi, Verbi instrumenti, vero quodam modo sit particeps.

---

(3) Hanc thesim solide communiverat iam É. Hugon, *La casualité instrumentale dans l'ordre surnaturel,* 1924. Quem tuto pede sectatur R. Garrigou Lagrange, *La Madre del Salvatore e la nostra vita interiore,* 1953. Item R. Spiazzi et alii.

4) Dignior Maria quam aqua, vinum, oleum, ut tamquam salutis instrumentum etiam physicum, assumatur.

5) Mariae Maternitas causa efficiens physica est quoad Caput Christum; eadem decet ut sit quoad eius membra, quae per gratiam generantur.

6) Deus passim Angelis sanctisque hominibus utitur ad effectus supernaturales etiam physice producendos: a fortiori convenit ut Maria, Matre sua, similer utatur ad totam supernaturalem oeconomiam actuandam ([4]).

II. - Nunc autem ad thema propositum redeamus, videlicet: De cooperatione B. V. Mariae in SS. Eucharistia Sacramento Ecclesiae unitatis.

Ad quaestionem, pro modulo nostro, solvendam, primum quod sedulo considerandum occurrit est SS. Eucharistiae momentum in tota Redemptionis oeconomia. Solet enim, tum apud quosdam Patres tum maxime apud theologos, Eucharistia tamquam Incarnationis mysterii productio et continuatio per saecula nuncupari.

Re quidem vera, iuxta aeternum Dei consilium, unio hypostatica non eo tantum fine facta est ut Mediator constitueretur, qui per suam passionem ac mortem divinae justitiae offensae plene satisfacere posset; verum etiam ut Christus Dominus tamquam theandrici connubii exemplar omnibus hominibus exhiberetur imitandum. Ad mentem S. Pauli illud postulat salus nostra ut unusquisque Christo configuretur, Christi imaginem in se referat, Christum vivat (*Rom.* 8, 29; *Philipp.* 1, 21; 3, 10; *Gal.* 2, 20).

([4]) Mirum est quosdam auctores veram Mariae cooperationem ad Redemptionem eiusque fructus actuandos aperte admittere, sed illud schema classicum de causalitate instrumentali, quod tum rationibus philosophicis tum analogia fidei bene innititur, abhorrere tamquam ineptum figmentum (cfr. e. g. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, Paris, 1953 - Pars theologica; magis audacter in *La Madonna e la Messa*, Ediz. Paoline, 1955, praesertim pp. 58-59). Timeo ne isti auctores ita loquantur ob aegre perpensam naturam causalitatis instrumentalis, maxime in ordine spirituali.

Iam vero Eucharistia eo tendit ut Christum Deum-Hominem in homines inserat ac per quamdam insitionem mysterium unionis theandricae in singulis reproducat, ita ut iure asseri possit incarnationem, quae in Christo unio est Personae divinae cum Humana natura, per Eucharistiam fieri quodammodo Personae divinae cum persona humana. Exinde in traditionis documentis non raro legimus: christianus seu christifer, immo alter Christus.

At Maria Θεοτόκος, vera Incarnati Verbi Mater, Incarnationis Mysterio adeo internexa exhibetur in revelationis fontibus ut Christus, verus eius Filius, a Maria dissociari nequeat. Maria enim conscia ac libera in sinusuo Verbum excipit et concipit cum Spiritu Sancto cooperata, Verbum gestat, sua carne induit, parit, alit, Deo in templo offert, materno consortio totam eius vitam vivit.

Si autem ad Incarnationem actuandam Maria sive moraliter (Cfr. verbum « fiat » quo ipsa divino consilio libere consensit), sive physice (cogita Maternitatem divinam) efficienter cooperatur, sponte consequitur ipsam ad Eucharistiam eodem concurrere.

Quinimmo intimae huius connexionis altius repetitur motivum ex eo quod SS. Eucharistia per se et immediate Corpus et Sanguinem Christi dicit, quae quidem ex Maria prodiere, ad Mariam propriissime pertinent: « Caro Christi caro Mariae »; « Ave verum Corpus natum de Maria Virgine ».

Mensa igitur eucharistica est veluti « *locus* » Mariae, cum ipsa, quemadmodum Incarnationis, ita et Eucharistiae mysterium efficienter, etsi ineffabiliter, ingrediatur.

Atvero SS. Eucharistia cum Incarnationis tum etiam Redemptionis mysterium exprimit atque ad singulos cuiusvis temporis homines extendit, sub specie Sacrificii. Quod quidem thema, cum ab aliis expendatur relatoribus, obiter tangam. Maria quae iuxta crucem vera quadam ratione passionis Christi redemptivae particeps fuit, item in Sacrificio Eucharistico, quod cum Crucis mysterio coalescit, partem habere debet.

Adstitit actuose Maria Cruci, adstat altari, cum Filio suo tunc et nunc ad nostram salutem vere cooperans [5].

Hic interseritur quaestio de Mariae Sacerdotio. Extrema vitantes dicimus: Mariae nullo modo competit Sacerdotium proprium sacra ordinatione in ministris constitutum; at Maria in se actuat fundamentalem rationem Sacerdotii christiani. quod essentialiter consistit in offerenda et immolanda unica Victima. nempe Christo sive in sua realitate physica considerato sive in sua conditione Capitis Corporis Mystici quod est Ecclesia. Maria quodam vero modo particeps est Sacerdotii Christi, sive quatenus Verbi Incarnati Mater sive quatenus omnium hominum Mater spiritualis.

Aliis verbis aliquid Sacerdotii Mariae competit tum via christologica (Maternitate Divina) tum via ecclesiologica (Maternitate spirituali); Ipsa enim veluti splendens exstat punctum in quod Sacerdotium Christi descendens ac Sacerdotium Ecclesiae adscendens convergunt. Non duo sed unicum Sacerdotium Christi physici ac mystici.

Omnia vero facile explicantur sistendo in causalitate instrumentali, quae singula opera Christi, qua Redemptoris. Mariae tamquam Christi instrumento tribuere sinit (Sacrificium, Sacerdotium, satisfactionem, meritum, Regalitatem etc.).

Quapropter titulo Corredemptricis ipsa iure merito condecoratur.

III. - At ulterius investigandum est de indole ac de ambitu istius participationis eucharisticae. quam Mariae tribuimus libenter.

SS. Eucharistiae momenta liceat sic distinguere: 1° institutionem: 2° gratiae productionem: 3° gratiae applicationem. quae in Communione fieri solet.

---

(5) Disputant theologi de influxu Christi in Eucharisticum Sacrificium utrum sit *actualis* an *virtualis* tantum; qua controversia sententia de cooperatione actuali Batae Virginis inficiari videtur. Sed magna difficultas non est, cum satis participationem eius asserere ad actionem Christi sive actualiter sive virtualiter. Ceteroquin Beata Virgo Sacrificium illud actu offert una simul cum Ecclesia.

Quoad primum historice minime constat Mariam in Cenaculo Christo SS. Eucharistiam instituenti adfuisse sicut postridie Christo in Cruce morienti adstitisse comperimus.

Probata tamen materiali absentia Mariae in Cenaculo eius cooperationi spirituali (etiam physicae) non obstat.

Iam enim Divina Maternitas talis titulus est ut omnia quae Christi sunt Mariae quodammodo tribuere sinat. Exinde quaedam saltem remota, sive physica sive moralis, participatio statuitur in Mariae favorem totam vitam resque gestas Christi.

At praeter titulum Maternitatis alter considerandus venit, nempe consociationis: Maria Socia Christi Redemptoris. Iste titulus S. Scriptura innixus, apud Patres saepe redit, in universa sacra Liturgia presse resonat (6).

Eundem titulum suggerit parallelismus Heva-Maria, quem non pauci Patres tuentur atque commentantur, maxime S. Irenaeus. Heva socia prior Adami ad ruinam, Maria Socia secundi Adami, seu Christi, ad restaurationem. Qua consociationis via B. Virgo, Christo causae principali subordinata, in medium Redemptionis opus ingreditur ita ut cum Christo in variis momentis cooperetur. Id quod Maternitas remote ac virtualiter Mariae in ordine ad Redemptionem tribuere fas est, titulus Socia ad actum immediate deducit.

Iamvero si Maria, vi Maternitatis et consociationis, Redemptionis ambitum et structuram intime permeat, ita ut quodam instrumentali munere fungatur ad instar Humanitatis Verbi ac Sacramentorum, quemadmodum supra declaratum est, sponte fluit Mariam etiam ad gratiam eucharisticam tum producendam tum communicandam sub Christo, causa principali, cooperari, sive moraliter sive physice, tamquam excellentem causam instrumentalem inter Humanitatem Christi ac Sacramenta intersertam.

(6) Cfr. « *Alma Socia Christi* » (Acta Congressus Mariol. Romae 1950, vol. 2); « *Estudios Marianos* », vol. XIII, 1953: *Maria y la Eucaristia en la Sagrada Liturgia* (P. Bover), pp. 73 ss.

Contra hanc thesim nulla est insolubilis difficultas. Non ea quae petitur ex necessitate physici contactus ad efficacitatem instrumentalitatis; nam contactus sufficere potest *virtutis* pro contactu *suppositi*. Quemadmodum nunc gratia Dei redemptiva per Christi Humanitatem transit (quae in caelo et in SS. Sacramento commoratur) ut virtute divina quoquoversus hominibus applicetur, item de Beatae Virginis cooperatione cogitare licet.

IV. - Reliquum est ut de altero thematis capite dicamus, nempe de Mariae influxu per Eucharistiam ad Ecclesiam in sua unitate sustentandam.

SS. Eucharistia est Sacramentum unitatis Ecclesiae. « Corpus Mysticum, ait S. Thomas (*S. Th.* III, 83, 5), significatur per hoc Sacramentum ».

S. Augustinus, prae ceteris, totus est in elucubranda profunda relatione inter Eucharistiam, Corpus reale, et Ecclesiam, Corpus Christi Mysticum. Innumeri sunt textus in quibus S. Doctor arctam urget connexionem inter unum et alterum, adeo ut ipsa Eucharistia Corpus Christi Mysticum nuncupetur. « Convivium Domini, ipse scribit, (*De Civ. Dei*, X, 20), unitas est Corpus Christi ». Atque eo usque procedit ut pluries repetat: « Ut simus quod accipimus » ([7]).

Iure autem Scholastici ad mentem S. Augustini affirmant unitatem Corporis Mystici seu Ecclesiae ad « rem tantum » Sacramenti Eucharistici apte reduci. Ita Albertus Magnus (*In IV sent.* D. VIII, art. 12): « Effectus Sacramenti huius non est Corpus Christi Mysticum, sed potius unitas Corporis Mystici ».

Iam vero si B. V. Maria physice cooperatur ad Eucharistiae effectus, facile patet ipsam eodem modo ad Corporis Mystici compaginem alendam ac firmandam cooperari.

([7]) Alii textus: *In Ps.* XXV; *in Ps.* 66; *De pecc. mer. et remiss.* I, 27; *Sermo* 34 et alibi passim.

Attingimus hic Mariae Maternitatem spiritualem, quae ad omnes extenditur homines.

Notum est quam multa ac sollertia sint edita studia, his maxime temporibus, de isto argumento; neque hic est locus varia theologorum opinamenta expendendi. Censeo tamen assertum principium physicae cooperationis Mariae ad Eucharistiam magnopere valere ad illam relationem illustrandam inter Maternitatem universalem Mariae ac Maternitatem Ecclesiae de qua hodie disputatio fervet.

Plurimi iure opinantur Mariae participationem ad Corporis Mystici sustentationem via ecclesiologica facilius probari, attenta nempe relatione Mariam inter et Ecclesiam. At quidam verentur ne Maternitas Mariae eousque urgeatur ut idem quasi fiat cum Ecclesiae Maternitate.

Qua super re iam pretiosa indicia ex Patrum scriptis erui possunt; Scholastici vero, inde a saeculo XII, doctrinam ecclesiologico-marialem gradatim evolvunt ita ut ad quamdam utriusque Maternitatis consciationem immo etiam unificationem perveniant (8).

Ita praesertim, post Petrum Damianum, *Rupertus Tuitiensis,* qui inter alia haec profert: « Ubi ergo mulier ista, idest Virgo Maria, peperit, totam Ecclesiam peperisse quis nesciat? » (*De Victoria Verbi Dei,* I, 12). Adhuc vividius *Isaac De Stella*: « Sicut namque caput et membra unus et plures filii, sic Maria et Ecclesia una mater et plures, una Virgo et plures. Utraque mater, utraque virgo; utraque de eodem Spiritu sine libidine concipit... Illa absque omni peccato corpori caput peperit, ista in omnium peccatorum remissione capiti corpus edidit. Utraque Christi Mater, sed neutra sine altera totum parit » (*Sermo* 71, *In Assumptione B.V.*).

Ex his et aliis eiusdem generis testimoniis postea integrum doctrinae caput rigore theologico evolvitur, ita tamen

---

(8) Cfr. A. Piolanti, *Maria et Ecclesia. Quaedam inter utramque relationes a scriuptoribus marianis saec.* XII *illustratae;* in « *Euntes Docete* », 1951, pp. 324-338. Idem, *Mater unitatis,* in « *Marianum* », 1949 pp. 423-439.

ut aequivocationes et excessus vitentur, quae revera vitanda sunt ([9]).

Etenim Ecclesia et Maria perfecte coincidere nequeunt, uti per se patet, sed quoad christifideles per gratiam et Sacramenta gignendos utriusque activa et intima consociatio satis liquet.

Non desunt testimonia in quibus utraque Maternitas, Ecclesiae nempe et Mariae, promiscue adhibetur. Ita e. g. Berengarius, *Mulierem* Apocalypsis commentans: « Haec mulier Ecclesiam designat... possumus mulierem in hoc loco et Beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae, qui eum peperit qui caput est Ecclesiae; et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae » (PL, 17, 875-76).

Videlicet: christologice Maria est Mater Christi physici et mystici ideoque est etiam Mater Ecclesiae; ecclesiologice, seu ratione Corporis Mystici, Maria est pars nobilissima illius Corporis, quod est Ecclesia, et ideo Filia Ecclesiae dici potest.

Sed sub utroque aspectu Maria et ad Eucharistiam, Corpus reale, et ad Ecclesiae vitam (Corpus Mysticum) vere cum Christo cooperatur.

Neque rursus sistendum est in causalitate morali solummodo cum de Mariae Maternitate agitur; nam Ecclesia suam fecundam Maternitatem exercet praesertim per Sacramenta, afflante Spiritu Sancto. Iamvero iuxta sententiam supra probatam, Maria Sacramentis quodammodo praesidet atque ad eorum efficacitatem una simul cum Christi Humanitate ac Spiritu Sancto cooperatur, etiam physice. Ideo rata sententia est Spiritum Sanctum animam esse Corporis Mystici, Mariam vero collum et cor, ut vera eius cooperatio exprimatur cum Christo Capite et cum Spiritu Sancto.

Ad eundem sensum alia reduci potest formula: « Ecclesia in sinu Mariae », quae apud plures viget auctores.

([9]) H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise,* Paris, 1953, ch. IX: *L'Eglise et la Vierge Marie,* vivida synthesis satis documentata.

Quamobren minime dedecere videtur ut fecunda Maternitas Ecclesiae, Corporis Christi Mystici, ad Maternitatem Mariae radicaliter referatur, quatenus Maternitas ista universalis nonnisi ex divina Maternitate quoad Verbum Incarnatum profluit.

Cuius veritatis commentarium invenies perspicuum in Enc. « *Ad diem illum* » S. Pii X: « In uno igitur eodemque alvo castissimae Matris et carnem Christus sibi assumpsit et spiritale simul corpus adiunxit ex iis nempe coagmentatum qui credituri erant in eum. Ita ut Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes quorum vitam continebat vita Salvatoris. Universi ergo quotquot Christo iungimur... de Mariae utero egressi sumus tamquam corporis instar cohaerentis cum capite ».

Exinde patet Maternitatem Mariae spiritualem quoad omnes fideles non tantum Christi in cruce morientis testamento inniti, sed in ipso Incarnationis Mysterio radices habere.

Rectius dicendum Corpus Christi Mysticum una cum eius corpore physico ex Virginis enasci sinu; in Calvario autem maternum munus ad membra Corporis Mystici gignenda actu confirmari.

Atvero cum SS. Eucharistia, iuxta ea quae supra esposita sunt, velut productio in tempore sit mysterii Incarnationis et Redemptionis, cumque Maria Alma Socia Christi in Eucharistia functionem quamdam etiam physicam absolvat, logice consequitur Maternitatem Virginis universalem in eadem Eucharistia actuari per modum cooperationis cum Christo verae et propriae, etsi instrumentalis, ad totam vitam Ecclesiae alendam, quae quidem et ipsa continuatio est Verbi Incarnationis.

Ausim dicere in Eucharistia relucere duplicem illam Mariae Maternitatem: physicam nempe materialem quoad Incarnationem Verbi, physicam vero spiritualem quoad Redemptionem seu generationem filiorum Dei sub Christo Capite.

Haec quae diximus satis sint, pro temporis angustia, cum thema latiorem ac profundiorem postulet pertractationem.

V. - Omnia breviter colligentes haec subicimus praecipua puncta:

1) *Maria Mater-Socia Christi Redemptoris.* Maternitas divina, fons ac ratio omnium Mariae privilegiorum, est dogma fidei definitum saltem a saec. V (*Conc. Ephesinum*). Consociatio vero Mariae cum Christo qua Redemptore adumbratur in S. Scriptura, enuntiatur a quibusdam Patribus, evolvitur a Scholasticis, resonat in Magisterio ordinario Ecclesiae, necnon in Sacra Liturgia ([10]).

2) *Maria arcte coniuncta cum Sanctissima Eucharistia.* Ratio istius connexionis ex vinculo inter Eucharistiam et Incarnationem repetitur, ad quam Maria efficienter et physice concurrit ([11]).

3) *Maria per Eucharistiae Sacramentum ad Corporis Mystici vitam et unitatem efficienter cum Christo cooperatur* ([12]).

([10]) Gen. 3,15 (Protoevangelium): fere unanimes tandem sunt exegetae in agnoscenda Maria in hoc textu, iuxta sensum litteralem plenum vel saltem iuxta sensum typicum. Cfr. A. Bea, *La S. Scrittura ultimo fondamento del domma dell'Assunzione;* in « La Civiltà Cattolica », dic. 1950.

De parallelismo Heva-Maria:

Iustinus, *Dial. cum Tryphone,* 4-6;

Irenaeus, *Adv. haer.* III, 3, 22. Cfr. Jouassard, *La théologie mariale de saint Irénée,* Lyon, 1954;

Tertullianus, *De carne Christi,* 17.

Epiphanius, *Adv. haer.* 78, 18 ss.

De vera interpretatione istorum Patrum disputatur; cfr. Barauna, *De natura Corredemptionis marialis,* in « Ephem. Marial. », 1958, fasc. 2-3; Bartolomei, *La grazia capitale di Maria,* ibidem.

C. Dillenschneider, *Maria nell'economia della creazione rinnovata,* Roma 1958, pp. 127-206. Eiusdem Auctoris vide:

Marie au service de notre rédemption;

Pour une rédemption mariale bien comprise;

Marie est-elle l'associée de son Fils dans l'humaine rédemption?

([11]) J. Knox, *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam,* Romae, 1949;

Card. Lercaro, *La missione della Vergine nell'economia eucaristica,* in « Alma Socia Christi » (Acta Congr. Mariol., Romae 1950), p. 58 ss.

P. Parente, *La Beata Vergine Madre e la SS. Eucaristia,* in « Euntes Docete », 1955, 2.

([12]) R. Spiazzi, *La Mediatrice della riconciliazione umana,* Roma 1951;

Idem, *La Madonna nella vita cristiana,* Roma, 1952;

R. Laurentin ,*Marie, l'Eglise et le Sacerdoce,* Paris, 1953, 2 voll.

4) *Influxus causalis Mariae tum in Corpus reale tum in Corpus Mysticum Christi praeter quam moralis est etiam physicus secundum rationem causae instrumentalis* ([13]).

Influxus ille efficit ut Maria sit concausa Christi ad omnes effectus Redemptionis; concausalitas autem ad instrumentalitatem facile redit. Ideoque Maria particeps dicenda est cuiusdam instrumentalitatis quae inter Humanitatem Christi ac Sacramenta mediat.

Cum vero sententia potior ea videatur quae instrumentalitatem physicam tuetur et quoad Christi Humanitatem et quoad Sacramenta, eadem instrumentalitatis ratio Mariae tribuenda est. Nihilominus longe absumus ab his qui Mariam quoddam verum ac proprium Sacramentum faciunt. Tandem aliquando causalitatem illam intelligimus per modum cuiusdam *implicationis* Mariae in vita et in operibus Christi, vi et ratione pleni tituli Matris-Sociae.

CONCLUSIO ET VOTA. — 1) Exoptandum est ut Mediatio universalis Mariae in tota Redemptionis oeconomia, etiam obiective spectata, tamquam dogma fidei definiatur, praescindendo a particularibus quaestionibus controversis (de modo, de indole physica vel morali cooperationis, etc.).

Talis enim Mediationis veritas formaliter implicite revelata dici potest, cum in S. Scriptura sit fundata, apud Patres et Doctores instanter indicata, in S. Liturgia vivide repraesentata, in Magisterio ordinario Ecclesiae aperte enuntiata, in fidelium conscientia fervide attenta.

Y. M. J. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise,* Bruges, 1952;
H. De Lubac, *Méditation sur l'Eglise,* Paris, 1953 (ch. IX);
G. Philips, *Maria en de Kerk,* Ned. kath. Stemmen;
Nicolas, *Marie et l'Eglise dans le plan divin;*
Braun, *La Mère des fidèles,* Paris-Tournai, 1953.

(13) E. Hugon, *La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel,* 1924;
R. Garrigou-Lagrange, *La Madre del Salvatore e la nostra vita interiore,* 1953;
J. Bur, *Médiation mariale,* Bruges, 1955;
R. Spiazzi, op. citate.

2) Cultus B. Mariae Virginis a SS. Sacramento, iam pro familia religiosa B. Eymard approbatus, sedulo ac profundo studio theologico subiciatur ita ut ad universam Ecclesiam mox extendatur eo ferme fine ut tum christifidelibus tum maxime Sacerdotibus salutaris illa veritas, de necessitudine inter Mariam Deiparam et SS. Euchristiam, iugiter ac uberius in dies recolatur.

Haec et alia, si qua sint, vota tamquam sacrum sigillum solemni centenariae celebrationi lourdianae apponantur.

B. Maria Virgo Immaculata arrideat, faxit Deus.

Mgr Lucien Cerfaux

LA PENSEE PAULINIENNE SUR LE ROLE DE L'INTELLIGENCE DANS LA REVELATION

Saint Paul distingue deux ordres de la manifestation de Dieu et de sa connaissance par l'homme. L'un est l'ordre de la création, l'autre celui de la révélation chrétienne. La première manifestation que Dieu a faite de lui-même, par les oeuvres créées, ne va pas au-delà de sa puissance et de sa qualité de Dieu (θειότης), de son « essence » divine, comme disait la tradition juive (les Septante, Philon, Sap. Sal.) en appelant régulièrement Dieu ὁ ὤν, « l'être ». La révélation proprement dite, l'ordre du Christ, fait connaître Dieu dans le mystère plus intime de sa Paternité, afin que nous puissions devenir ses fils au sens propre.

Nous désignons ces deux manifestations de Dieu par le terme unique de « révélation », voulant signifier ainsi que le Dieu de la création et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont le seul et même Dieu, « le Dieu vivant et vrai » que saint Paul a prêché aux Thessaloniciens et celui-là même qui doit envoyer du ciel son propre Fils (I Thess., 1, 9-10).

I. - *L'intelligence et l'ordre de la création*

L'intelligence que Paul désignerait dans ce cas par le terme bien grec de νοῦς (Cfr. νοούμενα dans Rom., 1, 20), avait un rôle essentiel à jouer dans l'ordre de la création, elle devait

procéder suivant sa force native et conduire par raisonnement ou mieux par analogie (je songe à Sap., 13, 5 ἀναλόγως) (1) de la contemplation des oeuvres à la découverte de Dieu. « *Invisibilia enim ipsius* (*Dei*) *a creatura* (*creatione*) *mundi per ea quae facta sunt, conspiciuntur, sempiterna quoque* (*nempe*) *eius virtus et divinitas* ». Les oeuvres créées, livrées au travail de l'intelligence sont le lieu où celle-ci s'exerce et normalement rencontre Dieu. La Sagesse fait clairment allusion à des raisonnements d'ordre philosophique et Paul les suggère Rom., 1, 21 (διαλογισμοῖς, *cogitationes* ou plutôt *ratiocinia*).

Dans I Cor., 1, 21, Paul fait une brève allusion à ce même thème de la *theologia naturalis* et il attribue à la philosophie humaine le rôle de chercher Dieu: *nam quia in Dei sapientia* (suivant le dessein sage de Dieu) *non cognovit mundus per sapientiam* (la philosophie) *Deum* (I Cor., 1, 21); tout le contexte de I Cor. indique qu'il pense à la philosophie humaine, concrètement le stoïcisme vulgarisé de son temps. Ceci renforce le caractère intellectuel qu'il reconnaît à la recherche de Dieu.

Il y avait donc comme un premier plan de Dieu, suivant lequel les hommes auraient dû arriver à le connaître, peut être mieux, à le découvrir et le contempler, à travers la création.

Mais affirme Paul, ce plan, qui visait toute l'humanité, a avorté « *evanuerunt in cogitationibus suis* » (Rom., 1, 21).

Il faut cependant déterminer la portée exacte de cet insuccès de l'intelligence humaine. Nous pensons que le protestantisme, en considérant l'insuccès comme radical et en prétendant que l'intelligence humaine est désormais détournée de Dieu, incapable de l'atteindre, ou ne l'atteignant que pour mieux le refuser, que le protestantisme, dis-je, fait fausse route. du moins s'il veut expliquer saint Paul. Pour les prote-

(1) « Car la grandeur et la beauté des créatures font, *par analogie*, contempler leur Auteur ».

stants, l'impuissance de l'homme serait inscrite dans sa nature ou dans sa condition d'homme tombé. Ce n'est pas du tout ce que dit l'épître aux Romains. Les trois premiers chapitres sont parallèles à Sap., 13 ss.; ils développent le thème judéo-hellénistique de l'origine de l'idolâtrie. Cette origine est postérieure à la chute d'Adam, si Paul, comme c'est vraisemblable, place comme Sag., au début de l'évolution du genre humain, les événements des premiers chapitres de la Genèse. Les hommes qui ont abouti à l'idolâtrie sont les descendants d'Adam, et ce sont eux, les descendants d'Adam qui sont coupables et responsables de ne pas avoir trouvé Dieu. Ils pouvaient donc le trouver alors encore; l'intelligence humaine après la chute (le péché originel) était toujours capable de le connaître, et restait orientée vers lui; elle est, par son essence même, cette capacité de connaître et cette orientation vers Dieu, et cette essence lui reste. C'est le contre-pied de la théorie protestante.

Mais on pourrait supposer que cette virtualité de l'intelligence n'est plus que théorique, qu'en fait aucune intelligence n'arrivera plus désormais, d'elle-même, à la connaissance de Dieu. C'est totalement méconnaître la pensée paulinienne. Certes, Paul, au début de Rom. (une thèse!) attribue à tout le genre humain l'ignorance de Dieu et les péchés qui en découlent; mais c'est son habitude de parler massivement, pour faire impression, et de manier des propositions générales; mais une proposition générale n'exclut pas les exceptions, et l'on ne sait jamais jusqu'où l'exception, qui sera le concret, peut contrarier la thèse, abstraite. Saint Paul, dans ce même contexte où il affirme l'universalité du péché, reconnaît que les païens qui ont eu le courage de faire le bien et de chercher à vivre selon leur dignité d'êtres religieux recevront comme récompense la vie éternelle (Rom. 2, 7). Cette affirmation implique, non seulement qu'ils ont connu Dieu, donc par ses oeuvres, mais qu'ils l'ont servi comme ils le devaient.

On ne peut point par conséquent attribuer au péché ori-

ginel une influence telle qu'elle ait rendu l'intelligence inapte à accomplir sa fonction essentielle de connaissance de Dieu. Saint Paul n'a jamais accordé au péché d'Adam une nocivité aussi maligne. Le péché d'Adam nous a condamnés à mourir, nous privant ainsi de privilèges que nous aurions possédés par droit de naissance, la justice première, et une harmonie de notre nature qui répondait à notre vocation à une destinée surnaturelle. Paul ne s'est pas avancé plus loin. Il affirme même que Dieu avait créé Adam comme un être naturel, dont le corps n'était nullement spiritualisé (I Cor., 15, 45-47) ([2]). Ce premier homme était un homme terrestre (*de terra, terrestris,* ἐκ γῆς χοϊκός), de la terre, et nullement céleste, et nous portons son image avant de porter celle du Fils de Dieu. Nous sommes donc encore, par nature, ce qu'Adam était en vertu de sa création. Supposer que Dieu aurait créé l'homme dans un état de péché d'origine, comme un être détourné de lui, serait faire de Paul un manichéen et même pis, car les gnostiques ont reculé devant l'idée de rapporter à Dieu la création du mal.

Il nous faudra donc dire que l'ordre de la création n'a pas été supprimé par le péché et qu'il a persisté à côté de la condition du péché, dans l'humanité concrète, jusqu'au Christ. L'ordre de la création est toujours là, à notre portée. Le concile du Vatican déclare justement *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* (*De fide catholica*, cap. 2) et que cultiver les sciences humaines conduit normalement à Dieu: *fatetur immo, eas* (*humanas artes et disciplinas*) *quemadmodum a Deo scientiarum Domino profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum iuvante eius gratia perducere* » (*De fide catholica*, cap. 4).

([2]) *Factus est primus homo Adam in animam viventem* (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) opposé à εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

Les protestants, par contre, confondent volontiers l'ordre de la création et la condition pécheresse; pour eux la foi sera le passage de la condition d'une nature totalement détournée de Dieu et incapable de bien à la condition de la véritable créature; seule, elle permettra de nous comporter vis-à-vis de Dieu comme des créatures. Mais est-ce là la théologie paulinienne?

Il est possible que regardant à la fois le monde créé et l'intelligence humaine naturelle comme absolument séparés de Dieu, les protestants aient pris une position qui répond momentanément à une philosophie déterminée et temporaire; nous n'avons pas à envier cet avantage précaire, que l'on paie trop gros prix. Nous avons à conserver fidèlement l'attitude traditionnelle du christianisme, celle du Christ, de saint Paul et des conciles.

II. - *L'intelligence et l'ordre chrétien*

L'apparition de la révélation du Christ crée pour l'homme une situation nouvelle. D'un côté, la révélation s'adaptera l'ordre de la création, et donc les virtualités de l'intelligence; d'un autre côté, elle dépassera ces virtualités.

Paul a joué sur les deux claviers au cours de son travail missionnaire. Nous distinguerons, si vous le voulez bien, deux moments logiquement et souvent chronologiquement séparés dans son activité: le moment où il fonde ses chrétientés et où les chrétiens accueillent dans la foi le message de leur apôtre; et celui où il fait monter les fidèles vers la perfection de l'état chrétien.

A.) L'accueil du message chrétien dans la foi

Suivant une première ligne, légitime, puisque l'ordre de la création subsiste, Paul reprend tous les thèmes mis en avant par l'apologétique juive pour attirer au judaïsme les païens intelligents. Ces thèmes sont d'ailleurs essentiels à l'Ancien

Testament, car on pourrait dire que la révélation ancienne se limite aux manifestations que Dieu a faites de lui-même, soit dans les merveilles du monde, soit dans l'histoire de son peuple. Le Dieu du judaïsme est avant tout l'auteur et le maître du monde: les Juifs se distinguent des païens par ce fait qu'ils sont restés fidèles au monothéisme que révélait une juste intelligence de la création (Sag., 15, 3-4):

> « Te connaître, en effet, est la parfaite justice,
> savoir ta puissance est la racine de l'immortalité.
> Non, les inventions humaines d'un art pervers ne nous
> ont pas égarés, ni les oeuvres stériles des peintres,
> ces figures barbouillées de couleurs disparates »
> (Sap. Sal., 15, 3-4).

Notre documentation paulinienne est copieuse sur ce point. Non seulement les discours de Saint Paul du Livre des Actes reprennent les thèmes de la *theologia naturalis* (discours de Lystres, discours de l'Aéropage) mais les débuts parallèles de l'épître aux Romains et de la 1ère épître aux Corinthiens les développent également. Et l'on ne peut pas dire que Paul ne s'en est pas servi dans son message: on voit très bien, par la 1ère Épître aux Thessaloniciens par exemple, qu'il s'est appuyé sur les thèmes apologétiques pour amener les Thessaloniciens a quitter les cultes idolâtriques (I Thess. 1, 9).

Le fait que peu à peu les thèmes plus spécifiquement chrétiens l'emportent ne détruit pas la valeur de la première orientation.

On a cependant l'habitude de dire que Paul, ayant constaté l'échec de l'argumentation apologétique, n'a plus voulu s'appuyer que sur la croix, et donc, paradoxalement, a prétendu fonder le christianisme simplement sur le scandale de la croix et la force de Dieu.

Le « simplement » dénature les intentions de l'Apôtre.

Le message chrétien certes, dépasse le message du judaïsme, celui de la propagande judéo-hellénistique. Il ne laisse

plus au discours de propagande qu'un rôle d'introduction; le message chrétien est un message de Dieu au sens propre, une annonce toute nouvelle, d'un fait nouveau, proposant au monde l'oeuvre de Dieu par son Fils.

Non seulement cela, mais dans le message même réside un aspect paradoxal: Dieu propose à la foi un Dieu fait homme, et un Christ qui meurt sur une croix au lieu de régner. Saint Paul a raison de dire que la sagesse humaine, et avec elle la raison humaine, sont bafouées. Mais il faut ajouter: bafouées sur un point essentiel certes, mais non seulement sur toute la ligne ni surtout de telle manière que la déraison devienne la raison de croire. Paul n'a pas demandé à l'homme un tel sacrifice. Il a lancé dans un beau mouvement d'éloquence, à lire et à interpréter comme tel, que la sagesse de Dieu pouvait paraître et paraissait folie aux yeux des hommes, mais il supposait en même temps que l'homme, par sa raison éclairée de Dieu, pourrait se hausser au niveau de la sagesse divine et qu'une nouvelle sagesse humaine naîtrait de la révélation de la sagesse divine.

Des protestans nous diront que l'homme doit renoncer à son intelligence créée, à son intelligence comme faculté, et non pas seulement à un certain usage de l'intelligence, pour accepter la sagesse divine. Maic c'est là un paradoxe né d'une expérience religieuse ou philosophique propre à la Réforme. Paradoxe inadmissible et bien inutile; en tout cas, paradoxe qui n'est pas la ligne de la pensée paulinienne. Paul n'a jamais songé à condamner la raison; pareille problématique ne pouvait naître qu'à une époque postérieure; ce qu'il a condamné, c'est la philosophie du monde ancien, telle qu'elle avait évolué pour devenir l'ancilla de l'idolâtrie, le fourrier de l'orgueil humain: ce n'est pas la philosophie sans plus, en tant qu'elle est un usage méthodique de la raison humaine et, qu'à ce titre, elle est prête à se mettre au service de la foi.

L'intelligence n'a donc aucun motif de démissionner. Elle ne le peut: l'homme ne peut renoncer à sa nature. C'est

donc la raison humaine qui accueille la foi. Certes, elle est pour cela préparée, soulevée, fortifiée par Dieu, mais c'est elle qui accueille sous la motion de Dieu. La foi sera le « oui » de l'homme à la proposition de Dieu. Ce sera un acte de la raison humaine. C'est pourquoi toute apologétique valable pourra ouvrir à la foi les allées de l'intelligence et préparer l'accueil, cet accueil où Dieu et l'homme collaboreront.

B.) Vers la perfection de l'état chrétien

Et lorsque l'accueil est fait, et que l'homme croit, et qu'il vit sa vie chrétienne, la raison n'a pas encore à démissionner; elle doit collaborer à la formation, par Dieu, de la perfection chrétienne.

Un cas très remarquable de la confiance que Paul fait à la raison humaine est son appel à l'intelligence dans l'usage des charismes et spécialement du don des langues

1) L'homme n'est pas soumis à une force aveugle qui le conduirait de manière à lui faire perdre le contrôle de lui-même. Cela se passe ainsi dans le paganisme, en particulier dans les extases dionysiaques. Les charismes chrétiens, au contraire, n'ont pour rôle que de soutenir la confession au Christ (I Cor., 12, 2-3).

2) Paul distingue ensuite, à propos du don des langues, une prière où l'esprit seul, c'est-à-dire le charisme à l'état pur, interviendrait et laisserait l'intelligence sans fruit — l'objet même de la prière ne serait pas saisi intellectuellement — et une prière où l'intelligence est occupée aussi bien que l'Esprit. C'est la bonne formule. Il exige en somme que les Corinthiens apprennent à préférer le don spirituel de la prophétie, qui est en même temps intellectuel, qui nourrit l'intelligence et l'éclaire sur les mystères divins, au don des langues qui restait sans effet sur l'intelligence. Il exige que l'intelligence commande à l'Esprit, ou plutôt aux « esprits ». On ne commande

pas à l'Esprit-Saint, mais toute inspiration personnelle n'est pas oeuvre de l'Esprit-Saint, ou du moins ne l'est pas sans mélange. Celui qui parle ainsi a entendu les meilleures leçons de l'intellectualisme grec et en a merveilleusement profité. Et qui parle ainsi estime tellement l'intelligence, le νοῦς des grecs, qu'il lui donne voix au chapitre dans l'économie chrétienne.

Allons, si vous le voulez, au noeud du problème. Saint Paul a prononcé l'affirmation solennelle: Nous aussi, nous avons notre sagesse (Nous révélons une sagesse entre parfaits, I Cor., 2, 6). Sans doute, il parle d'une sagesse dont l'objet est révélé et qui développe ses thèmes dans la lumière de l'Esprit-Saint, sous sa conduite et avec son aide. Mais cette sagesse peut se mettre en parallèle avec la Sagesse des Grecs, c'est-à-dire avec les philosophies, parce que, de parte d'autre, l'intelligence humaine est à l'oeuvre pour organiser et approfondir des notions. Même et peut-être surtout révélée par Dieu, une notion reste une notion; et mue par Dieu, l'intelligence l'est selon les propres lois de sa nature. N'est-ce pas là la plus grande confiance que Dieu pouvait faire à l'une de ses créations, l'intelligence humaine, que de l'employer à comprendre ses mystères?

Il nous faut aller plus loin. Non seulement la connaissance, activité de l'intelligence, a sa place dans l'économie chrétienne, mais à un moment donné, dans les épîtres de la Captivité, cette magnifique synthèse qui couronne son oeuvre de théologien, saint Paul lui accorde une place privilégiée.

Le même évangile après avoir été présenté comme un message, peut l'être en tant que révélation; son objet est le mystère de Dieu, caché, depuis la création du monde, à tous les êtres, fussent-ils célestes, et désormais révélé aux apôtres et manifesté par ceux-ci à tous les chrétiens. Paul, par la grâce spéciale qui lui a été dévolue, est chargé de révéler le mystère aux Gentils. Du mystère, il est le hiérophante et le grand-prêtre, et à ce titre, consacré en outre par sa dignité de prisonnier pour la cause du Christ, il adresse à Dieu une prière solennelle

dont l'objet, est la pénétration, par les païens, des secrets du mystère du Christ:

« C'est pourquoi je fléchis les genoux devant le Père qui donne son nom à tout peuple (πατριά) du ciel et de la terre, afin que, selon la richesse de sa gloire, il vous fortifie par son Esprit dans votre entendement (l'homme intérieur), pour que le Christ habite par la foi dans vos intelligences (coeurs), enracinés et fondés dans la charité, afin que vous puissiez embrasser (καταλαβέσθαι) comme tous les saints, toutes dimensions du mystère et connaître (γνῶναι) la charité du Christ, qui surpasse tout ce qu'on peut penser, afin que vous atteigniez à la plénitude de Dieu » (Eph., 3, 14-19).

Nous nous sommes permis de forcer un peu la traduction, afin de souligner l'aspect intellectuel de cette « gnose » que Paul met tellement en relief dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens. La « gnose », la connaissance religieuse approfondie, passe à l'avant-plan; elle prend place à côté de la triade foi - espérance - charité. Ne faudrait-il pas dire plutôt que, de même que l'évangile s'approfondit normalement en mystère, la foi et la charité s'approfondissent en gnose? La gnose est le terme du développement du chrétien, presque le début de la vision béatifique.

Terminons par quelques remarques:

a) Si l'on avait bien compris saint Paul, la grande querelle du tournant du second siècle, entre la gnose et la foi des simples, n'aurait pu se produire.

Il n'y a pas de « simples » chrétiens. Ces simples, qui refuseraient l'intelligence profonde, Paul les appelle dans la 1ère épître aux Corinthiens des chrétiens indignes de leur titre, auxquels il faut parler comme à des « charnels », à qui on donne à boire du lait, comme à des enfants, au lieu de la nourriture solide des hommes faits. Dans les épîtres de la captivité, il estime que tous les chrétiens sont appelés à comprendre les mystères et il prie pour que cette connaissance ne cesse de croître.

Il est évident d'autre part que la gnose a comme fondement la foi chrétienne.

b) Pour dévaluer la connaissance, les modernes opposent volontiers gnose et charité. Cette opposition peut être mal comprise. Paul oppose charité et charismes pour l'abus que les Corinthiens en font; mais les charismes des Corinthiens ne sont pas la gnose des épîtres de la captivité. Car cette « gnose », nous l'avons dit, est l'épanouissement normal de la foi, c'est-à-dire la connaissance des mystères du Christ et de tout le message; alors que la gnose charismatique des Corinthiens est un enrichissement temporaire, accordé à des particuliers, un don surérogatoire, superflu dans bien des cas, objet souvent d'orgueil et d'ostentation de la part des chrétiens imparfaits. A de telles gens, il faut répéter que la charité l'emporte. Aux Ephésiens, Paul se contente de dire que la charité est le fond du mystère du Christ et de la gnose, car l'ordre du Christ, c'est l'avénement même de la miséricorde et de la charité de Dieu envers nous.

c) Qu'il me soit permis enfin de conclure très brièvement. A l'école de saint Paul, la théologie n'aurait jamais dégénéré en verbiage, comme ce fut parfois le cas au moyen-âge décadent, et elle ne serait pas tombée dans le discrédit que certains lui manifestent encore aujourd'hui. Et surtout, on n'aurait pas succombé à la tentation d'inventer une nouvelle théologie qui n'est qu'une philosophie existentiale camouflée et qui tourne le dos à toute richesse du mystère divin.

Il ne faut pas, pour la joie d'être moderne, payer un prix trop cher. Surtout il ne faut pas payer cette joie du prix exorbitant, sans proportion avec le résultat, de toute notre grande tradition intellectuelle et spirituelle.

Albert Michel

LA DOCTRINE DE LA PAROUSIE ET SON INCIDENCE DANS LE DOGME ET LA THÉOLOGIE

I. - La parousie

La pensée du retour de Jésus-Christ sur la terre est une donnée essentielle du royaume que le Messie est venu établir. Sans doute, d'une certaine façon, ce royaume est déjà présent dans les âmes des auditeurs du Christ (Mt., xii, 28; Lc., xi, 20; xviii, 20-21). Mais ce n'est encore qu'un germe. Comme le senevé, toute petite graine devient un arbuste et accueille les oiseaux du ciel, ainsi le royaume doit se développer et attirer les hommes à lui. Pour cela, ne faut-il pas que l'Evangile du royaume soit prêché dans tout l'univers? C'est seulement alors que viendra la fin (Mt., xxiv, 14). Aussi Jésus laisse entrevoir une longue perspective de développement quand, après sa résurrection, il trace la mission des Apôtres: « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » (Mt., xxviii, 19-20; cf. Mc., xvi, 15-18). L'Eglise — qui est sur terre le royaume annoncé par Jésus — renferme des bons et des méchants, symbolisés par le bon grain et l'ivraie de la parabole (Mt., xiii, 24-30); et c'est seulement au temps de la moisson, c'est-à-dire au jugement dernier, que se fera la discrimination. En définitive, « la fin du royaume est éloignée, car il devra s'étendre au monde entier et, pour encourager les ouvriers de

son œuvre, Jésus leur promet son assistance. On pourrait rappeler ici les textes sur la promesse de l'Esprit-Saint, l'institution de l'Eglise et la primauté de Pierre » ([1]).

Toutefois, quelles que soient ces perspectives d'éloignement, l'incertitude la plus entière plane sur la date des évènements qui constitueront la parousie. Très expressément, Jésus déclare: « Quant à ce jour et à cette heure, personne ne sait, pas même les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul » (Mt., xxiv, 36; Mc., xiii, 32). Il a voulu laisser ses disciples dans l'ignorance: ceux-ci doivent donc se tenir prêts comme les serviteurs qui ignorent à quelle heure le maître rentrera: il faut veiller et se tenir prêt, « car le Fils de l'homme viendra au moment où l'on n'y pensera pas » (Mt., xxiv, 42-44; xxv, 13; Lc., xii, 40).

Et cependant, assez nombreux sont les textes qui semblent présenter le dernier avènement du Christ comme imminent. Sans s'attacher aux discours eschatologiques (Mt., xxiv, 4-44; xxv, 31-46; Mc., xiii, 5-37; Lc., xxi, 6-36) où deux perspectives (ruine de Jérusalem, fin du monde) se superposent, d'autres affirmations sont troublantes. Tout d'abord celle qui termine les discours dont on vient de parler: « Cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé »; ensuite, deux ou trois autres similaires, glanées dans les synoptiques (Mt., x, 25; xvi, 28; xxvi, 64; Mc., xiv, 62). Les épîtres de saint Paul laissent parfois supposer que leur auteur croyait à l'imminence de la parousie (cf. Rom., xiii, 11-12; I Cor., x, 11-12; Phil., iv, 5; I Thess., iv, 13-18; Hebr., x, 26). La proximité de la venue du Sauveur est pareillement indiquée dans Jac., v, 7-8; I Petr., iv, 7; I Jn., ii, 18; Apoc., i, 7, xxii, 7, 11, 12, 29. Laissons aux exégètes le soin d'expliquer la difficulté. Quelle que soit l'explication proposée, il est inconcevable qu'on puisse taxer d'erreur le Christ ou les auteurs inspirés. Il y a

---

([1]) J. Chaine, art. *Parousie, D.T.C.*, xi, 2047.

sans doute en tout ceci, une pédagogie providentielle, destinée à soutenir la faiblesse humaine:

Il y a des vérités qui, à certains moments de l'histoire, sont trop lourdes à porter. La chronologie des temps messianiques aurait découragé les anciens Israélites; celle de la parousie aurait pu être dangereuse pour la foi de plusieurs des premiers chrétiens venus du judaïsme. Ceux qui avaient espéré un messianisme triomphant se consolèrent à la pensée du retour glorieux du Sauveur. Nul doute que l'attente du Messie n'ait soutenu les générations juives et que celle de la parousie n'ait stimulé les premiers chrétiens. Dieu ménage la révélation pour le bien des âmes. Une clarté complète eût été aveuglante (2).

Que saint Paul et les autres écrivains inspirés aient désiré le retour du Christ, on l'imagine facilement. Mais ils ignoraient si bien l'époque de ce retour que saint Paul a dû intervenir à Thessalonique pour dissuader les fidèles de l'attente d'une parousie imminente (II Thess., II, 1-12; III, 3-12). Avant la parousie, il y aura, en effet, la grande manifestation de l'Antéchrist. De son côté, saint Jean proteste contre le bruit répandu parmi les fidèles qu'il ne mourrait pas avant la parousie (Jn., XXI, 23).

* * *

Purquoi cette attente de la parousie chez les premiers chrétiens? Attente qui pourrait, qui devrait aussi être la nôtre. Le cardinal Billot a jadis rappelé en termes excellents la place de la parousie dans la révélation chrétienne. La seconde venue du Sauveur, si souvent et si solennellement annoncée, apparaît

comme devant amener, avec la fin du monde, avec la transformation des cieux et de la terre d'à présent, avec la résurrection des morts et le jugement général, l'établissement définitif du Royaume de Dieu en sa consommation finale et sa perfection dernière. Il suffit en effet d'ouvrir l'Evangile pour reconnaître aussitôt que la parousie est bien véritablement l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le pre-

(2) J. Chaine, *art. cité, col.* 2054.

mier et le dernier mot de la prédication de Jésus, qu'elle en est la clef, le dénouement, l'explication, la raison d'être, la sanction, que c'est enfin l'élément suprême auquel tout le reste est rapporté et sans lequel tout le reste s'effondre et disparaît (3).

La raison de cette place exceptionnelle de la parousie dans l'économie de notre rédemption est précisément notre solidarité absolue avec la Christ. Sa résurrection et sa glorification préludent à notre résurrection et à notre glorification:

Ce serait se méprendre sur l'économie du salut que d'envisager à l'œuvre du Sauveur en dehors de son corps mystique. Tout le mystère du Christ est *nôtre;* par lui, en lui, avec lui, tous les élus ressuscitent et sont glorifiés, mais chacun, en son temps... et ensuite ce sera la fin.

Celle fin attendue, c'est la parousie. C'est alors que le Corps mystique du Christ, l'Eglise, recevra cette glorification définitive, qu'elle entrera solennellement dans la gloire. La parousie est l'ascension du Corps mystique, la prise de possession et la session au ciel de l'humanité rachetée. C'est plus qu'une étape de la Rédemption; elle en est le perfectionnement suprême et la perfection dernière. On le voit, c'est toute la vraie notion de l'Eglise, la doctrine du Corps mystique du Christ qui est engagée dans cet événement divin.

Le christianisme, en dernière analyse, c'est la communication de la propre vie de Dieu aux hommes, et le but final de cette divine entreprise, selon saint Athanase, est de *nous ressusciter.* Or les trois démarches de la Sainte Trinité, en vue de réaliser celle divinisation, trouvent leur plénitude et leur achèvement dans l'événement de la parousie. Le dessein du Père, conçu de toute éternité, reçoit là sa réalisation plénière: tous les saints et les élus, les Bénis du Père, comme proclamera le souverain Juge, entrent en possession du Royaume qui leur a été préparé. Les deux autres divins, envoyés du Père, le Fils et le Saint-Esprit, les deux grands Dons, qui résument tous les dons de Dieu, trouvent dans la parousie le triomphe de leur mission. Le Verbe fait chair consomme l'Œuvre qui lui a été confiée, en introduisant tous ses Frères dans la gloire du Père: « puis ce sera la fin, quand il remettra le Royaume de Dieu à son Père... » (I Cor., XV, 24). Le Saint-Esprit, l'Esprit qui fait les vivants, les saints, consomme la sanctification de toute l'humanité nouvelle, parvenue dans la parousie à son terme suprême (4).

---

(3) L. Billot, *La Parousie,* Paris, 1920, p. 9-10.

(4) Dom Lambert Beauduin, *Ciel et Résurrection,* dans *Le Mystère de la mort et sa célébration,* Paris, 1956, p. 265-266.

Une telle importance dans l'économie rédemptrice semblerait devoir absorber, en faveur de la parousie, toute l'attention du dogme chrétien, en ce qui concerne le sort des âmes dans l'au-delà. Ce fut, certes, l'attention prédominante dans l'Eglise primitive, qui n'accordait en principe aux âmes qu'un état d'expectative du jugement estimé très proche. Mais ce serait ignorer tout des lois qui régissent le développement du dogme que de s'en tenir à ce stade archaïque. L'éloignement de plus en plus marqué de la parousie obligea les Pères de l'Eglise à considérer de plus près le sort des âmes jetées à la mort dans la vie de l'au-delà. Des précisions furent alors peu à peu acquises qui, sans contredire la doctrine de la parousie, en dégagèrent des aspects plus conformes à la réalité. On peut les rattacher à trois points qui se complètent mutuellement: jugement particulier, purgatoire, vision béatifique immediate pour les âmes parfaitement justes.

II. - Parousie et jugement particulier

Il est inutile de s'attarder sur l'enseignement de l'Ancien Testament en ce qui concerne l'existence d'un jugement particulier après la mort. Sauf de rares exceptions, la mentalité commune en Israel demeurait réfractaire aux préoccupations de l'au-delà. Jusqu'au prophète Daniel, la doctrine du se'ôl, séjour commun à tous, prévaut et si les sages d'Israel en constatent l'insuffisance, ils n'y apportent aucune correction positive. La croyance à une rétribution dans l'au-delà s'affirme dans la vision eschatologique qui termine la partie protocanonique du livre de Daniel: « En ce temps-là, sera sauvé parmi ton peuple quiconque sera trouvé écrit dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie sans fin, les autres pour l'opprobre et la honte éternelle » (xii, 2). L'espoir de la résurrection, amorcé par Daniel, se retrouve affirmé, tout au moins en faveur des justes,

dans le deuxième livre des Machabées; les jeunes martyrs affirment leur foi en la résurrection et cette espérance soutient leur courage (II Mac., VII, 9). L'espérance de la résurrection, affirmée dans le célèbre passage où est recommandée la prière pour les morts (II Mac., XII, 44) n'apporte aucune précision sur l'état des âmes séparées, sauf la perspective d'une rémunération pour les justes, rémunération dont l'échéance est associée à la résurrection corporelle et, par là, reculée à la fin des temps.

C'est dans la littérature juive alexandrine (*Sagesse*) et dans les écrits extracanoniques (*Hénoch* IVe Mac. *Apocalypse de Baruch*) que l'on commence à découvrir quelques indices d'une sanction individuelle immédiatement consécutive à la mort. On y aperçoit, écrit Jean Rivière, « des possibilités fermes et souvent une certaine ébauche de sanctions consécutives à la mort de chacun » (5).

* * *

Dans le Nouveau Testament, l'annonce du jugement final est dominante; elle n'éclipse pas cependant l'idée d'une sanction individuelle à laquelle chaque homme doit s'attendre à la mort. Ainsi le Christ avertit chacun de ses auditeurs de se tenir prêt (Mt. XXIV, 42; Mc.., XIII, 33, 35, 37; Lc., XXI, 34, 36). La doctrine d'un jugement particulier serait ainsi implicitement contenue dans celle du jugement final. Plus explicitement en certaines paraboles apparaît l'idée d'une sanction individuelle: la parabole des ouvriers de la vigne souligne la miséricorde de Dieu et la gratuité de ses dons; dans celle du festin nuptial, Jésus proclame la nécessité d'une sainteté personnelle; celle du créancier et du débiteur insolvable préconise la charité entre les membres du royaume; une vigilance personnelle est la leçon qui ressort de la parabole des vierges

---

(5) Dans le *D.T.C.*, art. *Jugement*, t. VIII, 1751.

sages et des vierges folles; la parabole des talents enfin prêche la nécessité de l'effort personnel. Dans toutes ces paraboles, — dont la pensée du royaume n'est pas absente — un jugement apparait, qui se présente comme une reddition de comptes personnelle.

Il est plus difficile de trouver dans les épîtres de saint Paul une leçon sur le jugement particulier. Le P. Prat n'hésite pas à écrire que l'Apôtre ne parle pas du jugement particulier et ne fournit sur l'état des âmes séparées que « peu d'indications et encore moins d'enseignement » (6). De ce « peu d'indications », Jean Rivière croit pouvoir néanmoins déduire l'esquisse d'un jugement consécutif à la mort de chaque homme.

Ce « peu d'indication » est fourni par son expérience personnelle, que l'on doit sans doute étendre pareillement à tous les justes. Au moment de son martyre le diacre Etienne priait le Seigneur Jésus de « recevoir son esprit » (Act., VII, 59). Poussé par son amour, saint Paul, lui aussi, a « le désir de se dissoudre et d'être avec le Christ », sort qui lui paraît bien meilleur que de continuer ici-bas un ministère apostolique pourtant nécessaire (Philip., I, 23-24). C'est que « tant que nous sommes dans le corps nous sommes éloignés du Seigneur »; d'où la sainte nostalgie qui le hante de « s'éloigner du corps et de demeurer auprès du Seigneur » (II Cor, V, 6-8) (7).

Indications bien faibles, mais qui marquent que l'union au Christ suit immédiatement la dissolution corporelle. Indications précieuses cependant et qui font entrevoir chez saint Paul, que l'attente d'une parousie plus ou moins prochaine et de la récompense qu'il recevra en ce jour (cf. II Tim., IV, 8) ne supprime pas la conviction d'une rétribution immédiatement consécutive à la mort.

L'idée d'une sanction antérieure à celle du grand jour de la parousie se dégage assez nettement de la IIa *Petri* et de Jude. L'auteur de la seconde épître de saint Pierre (II, 8-9)

---

(6) F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. II, Paris, 1912, p. 496.
(7) J. Rivière, *art. cité,* col. 1759.

oppose les hommes pieux qui réagissent contre le mal, tels Noé et Lot, sans être attirés par lui, aux grands pécheurs qui, comme les anges rebelles (Jud., 6, 8) sont déjà punis et mis en réserve en attendant le jugement final, où ils le seront davantage. La discrimination entre justes et pécheurs est déjà faite.

* * *

Les Pères apostoliques suivent une voie identique. L'attente du grand jour domine leurs préoccupations. Leur doctrine pourrait se résumer dans un mot du pseudo-Barnabé: « Après avoir fait la résurrection, il jugera » (v, 7). Néanmoins l'idée d'une sanction immédiatement consécutive à la mort ne leur est pas étrangère, ou plutôt les Pères ont une certaine intuition d'une rétribution immédiate. Saint Ignace d'Antioche affirme que « deux choses nous sont simultanément proposées: la mort et la vie; et chacun doit aller au lieu qui lui est propre » (*Magn.*, v, 1). Ce lieu, les apôtres Pierre et Paul l'ont déjà atteint (*I Clem.*, v, 4-7). Avec-eux, une multitude de martyrs (vi, 1) et d'autres fidèles consommés dans la charité (L, 3). Saint Ignace a soif du martyre pour aller a Dieu (*Rom.*, iv, 1) et l'Eglise de Smyrne sait que Polycarpe, son évêque, a déjà reçu la couronne d'immortalité (*Martyr. Polyc,*, xvii, 1). De ces textes Léonard Atzberger conclut que, pour les martyrs surtout mais aussi pour d'autres saints, la mort est déjà le commencement de la récompense ([8]).

On le constate: chez les auteurs inspirés du Nouveau Testament et dès les temps apostoliques, l'attente de la parousie, prédominante dans la pensée chrétienne, ne détourne pas cependant l'attention relativement aux sanctions qui suivent immédiatement la mort, dans le sens soit de la récompense, soit — la conclusion semble logique — de la punition.

([8]) L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg-en-Br., 1896, p. 80-86.

* * *

Au second siècle, avec saint Justin et saint Irénée, une trouble perspective se dessine. D'une part, en raison de la parousie et du jugement qui s'y rattache, on ne croit pas pouvoir donner accès à la vision béatifique aux âmes des justes qui attendront dans un séjour inférieur l'heure de la glorification; mais, d'autre part, une discrimination est déjà faite entre les bons et les méchants: « Les âmes des bons, déclare Justin, demeurent dans un lieu meilleur; celles des pécheurs et des méchants dans un pire, pour y attendre l'époque du jugement » (*Dial.*, v, 3). Pour Irénée qui, comme Justin, place les âmes des justes et des méchants dans un état d'attente l'idée d'un jugement particulier ne doit pas être écartée:

> L'homme, dit-il, a été créé libre pour se faire, en collaboration avec la grâce divine, l'artisan de son sort éternel. En attendant le jugement universel, le juste jugement de Dieu à la fin du monde, il passe sur cette terre et, après la mort, subit les conséquences de son libre choix (cf. *Haer.*, IV, c. 37, n. 1, 2). Irénée marque deux temps: celui du jugement universel, celui d'une « louange » ou d'une « accusation » qui le précèdera et qui correspond au jugement particulier... ([9])

Le lieu d'attente ne sera pas le même pour les bons et pour les méchants. Aux uns et aux autres, Dieu a préparé *aptas habitationes*: aux ennemis de la lumière, les ténèbres et la privation de tous les biens en attendant au jour du jugement la peine du feu; aux amis de Dieu, le « sein d'Abraham », où les élus progresseront vers une saisie de Dieu de plus en plus parfaite: *regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere Deum* (*Haer.*, v, c. 31, n. 1).

Mêmes conceptions chez Tertullien. Tout en maintenant justes et méchants dans un lieu inférieur en attendant la parousie — exception faite en faveur des martyrs qui obtiennent immédiatement le paradis (*De anima*, 55; *Scorp.*, 12; *Adv. Marc.*, v, 12), Tertullien admet une sorte de jugement

---

([9]) F. VERNET, art. *Irénée (Saint)*, *D.T.C.*, VII, 2499.

préparatoire, *futuri judicii præjudicia* (*De anima,* 58) discriminant les âmes: les justes dans le sein d'Abraham; les méchants commençant à subir leur châtiment en attendant leur entrée au séjour du supplice éternel après le jugement dernier; les justes qui n'ont pas encore complètement satisfait à la justice de Dieu, dans une partie inférieure, distincte du sein d'Abraham.

Ces conceptions archaïques se retrouvent chez saint Hippolite: le jugement final ne faisant que rendre définitif le résultat moral de la vie, « chacun peut reconnaître qu'au jour où il sort de ce monde, il est déjà jugé; car la consommation s'avance pour lui » (*In Dan.*, IV, 17, n. 7). D'autres auteurs, comme Vittorin de Petau et Lactance remettent expressément au dernier jour les rétributions divines. Ce dernier, millénariste, admet qu'un premier jugement, précédant l'ère millénaire, réglera le sort des croyants; les infidèles sont dèjà jugés et condammnés (*Inst. div.,* VII, 20).

* * *

Tout en excluant le millénarisme, l'eschatologie de Clément d'Alexandrie et d'Origène semble faire abstraction de l'époque du jugement: la discrimination entre bons et mauvais se réalise immédiatement selon la qualité morale de la vie. Toutefois, — et c'est ici, on le rappellera plus loin, l'esquisse du purgatoire — nos auteurs admettent que, pour se préparer à leurs destinées éternelles, les âmes passent tout d'abord par un état intermédiaire, sorte d'école probatoire.

A partir du IIIe siècle, la doctrine se précise. Sans sous-estimer l'importance du jugement final, saint Cyprien ne connaît pas pour les âmes un séjour intermédiaire avant le jugement final; mais les martyrs et les justes eux-mêmes sont mis par la mort en possession de Dieu (*De mortalitate,* 20, 26; *De bono patientæ,* 10). Ceux qui ne sont pas absolument purs ont des possibilités de purification (*Epist.* LV, 20).

Le IVe siècle réalise un progrès considérable, tant en Orient

qu'en Occident. Conformément au langage de l'Ecriture, le jugement final reste toujours le jugement. Mais indirectement tout au moins, le jugement particulier, sans toutefois être désigné par cette expression, est manifesté comme une doctrine reçue de tous. On invoquera plus tard, dans la controverse JEAN XXII-BENOÎT XII, l'autorité des Pères grecs du IVe siècle pour établir que la mort est le terme de l'épreuve, après laquelle il n'y a plus place que pour la récompense ou le châtiment. -Saint Cyrille de Jérusalem affirme expressément que la mort, pour chacun de nous, clôt le temps du repentir et du pardon. Au delà, les camps sont définitivement tranchés: d'un côté, ceux qui ont profité du temps de grâce louent Dieu à jamais, de l'autre, les pécheurs sont châtiés et n'ont plus qu'à déplorer leur sort (*Cat.*, XVIII, 14). - Ici-bas, dit saint Grégoire de Naziance, c'est le temps de la vie et de l'action; là-bas, c'est le contrôle de nos actes par Dieu (*Orat.*, XVI, 7). Aussi l'âme sainte, aussitôt qu'elle a brisé les liens du corps, s'unit à Dieu. - Quant à saint Grégoire de Nysse qui, à la suite d'Origène, entrevoit pour les pécheurs morts impénitents des possibilités de redressement dans l'au-delà, il est formel sur la béatitude immédiate des justes (*De funere Pulcheriæ; De mortuis*). - Un fragment contraire de saint Athanase est d'une authenticité douteuse et quelques obscurités dans la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie ne sauraient prévaloir contre son affirmation explicite de l'entrée immédiate des justes dans le ciel et du châtiment immédiat des coupables (*In Joannem*, XII, (XIX, 30), *P.G.*, LXXIV, 669). D'ailleurs les représentations imagées du contrôle des âmes par le démon à leur sortie de cette vie (descriptions des « télonies ») ne peut laisser aucun doute à cet égard. Ces scènes ne cherchent qu'à inculquer fortement l'idée du compte rigoureux que nous aurons à rendre à Dieu.

La doctrine de saint Jean Chrysostome est conforme a l'enseignement des Cappadociens et des Alexandrins en ce qui concerne la négation de toute dilation de la récompense ou du châtiment; mais la vision propre de Dieu n'est possible aux

justes que dans une certaine mesure. La vision intuitive devrait-elle donc être reculée jusqu'après la résurrection? Certains auteurs l'ont pensé et estiment que Jean Chrysostome place les âmes des justes avant la résurrection dans « le sein d'Abraham » avant de les introduire au paradis proprement dit après le jugement dernier:

Pour Jean, la promesse du royaume des cieux ne s'accomplit totalement qu'à la fin des temps, après la résurrection, lorsqu'à la suite du jugement général, les âmes réunies à leurs corps, sont réparties entre le ciel et l'enfer. D'ici là, ces âmes désincarnées occupent un séjour que Jean appelle le « sein d'Abraham » ou « prison infernale ». Le premier est ce lieu de délices pour les justes, où il disait que le bon larron avait été introduit; le second est un lieu de souffrance pour les pécheurs. Mais pour les justes le paradis ne deviendra « royaume des cieux » qu'après la résurrection, car ce royaume a été promis à l'homme, c'est-à-dire non pas à l'âme seule, mais à l'âme unie à un corps (10).

On peut se demander si quelque confusion ne se glisse pas dans une telle appréciation. Dans l'article *Intuitive (vision)* du *D.T.C.*, nous avons cru pouvoir en proposer une autre, qui paraît plus conforme à l'ensemble de la doctrine de saint Jean:

Saint Jean Chrysostome paraît nier la vision intuitive, même pour les anges bienheureux, dans ses homélies *De Incomprehensibili* (hom. I, n. 6; III, n. 3, 5; IV, n. 3) et dans ses homélies in *Joannem* (hom. XV, XIV, P.G. XLVIII, 707, 721, 724, 730-31; LIX, 97). Dieu n'est pas vu dans sa substance, mais grâce à une accommodation, un tempérament de ce qu'il est, et cette vision est celle des anges bienheureux aussi bien que des prophètes. Il convient de ne pas faire dire à Jean Chrysostome plus qu'il n'a affirmé. Ce tempérament exprime vraisemblablement la mesure finie et proportionnée à l'état des anges comme des prophètes, selon laquelle ils peuvent les uns et les autres atteindre Dieu. Ce que saint Jean leur refuse, c'est « la parfaite compréhension de l'essence » ou encore « la connaissance telle que le Fils l'a du Père »; cf. *De Incomprehensibili* (hom. V, n. 3); *In Joannem,* (hom. XV, n. 2). Celui qui est dit voir simplement Dieu ne peut être que celui qui a de Dieu

(10) ANATOLE MOULARD, *Saint Jean Chrysostome,* Paris, 1941, p. 129-130.

une connaissance parfaite, *De Incomprehensibili* (hom. v, n. 4); *In Joannem* (hom. xv, n. 2). C'est donc, en termes encore hésitants, la formule devenue classique chez les théologiens scolastiques, de la distinction entre la vision et la compréhension ([11]).

* * *

Chez les Latins, on trouve encore chez saint Hilaire et saint Ambroise quelques expressions se rapprochant de la thèse archaïque du séjour des âmes justes dans le sein d'Abraham et de la dilation de la vision intuitive au jour du jugement. C'est en ce sens que les textes sont interprétés par J. RIVIÈRE ([12]) et, spécialement pour saint Ambroise, par A. LARGENT ([13]); tandis que X. LE BACHELET, en ce qui concerne saint Hilaire, s'efforce de retrouver dans cet auteur la doctrine catholique authentique:

> Dans la série des textes objectés, ce n'est pas précisément de la vision de Dieu prise en elle-même qu'il s'agit, mais de la vision de Notre-Seigneur apparaissant dans son humanité glorieuse aux hommes ressuscités ou de la vision de Dieu consommée en tous ceux qui doivent en jouir pendant l'éternité ([14]).

Quoiqu'il en soit de la doctrine de saint Hilaire et de saint Ambroise, on peut facilement déduire l'existence non seulement du jugement à la fin du monde, mais encore d'une discrimination préalable qui équivaut au jugement particulier. Une phrase de saint Hilaire est suggestive à cet égard:

> Le juste est jugé dès ici-bas, puisque les anges le conduisent dans le sein d'Abraham: *justo tamen jam in terris, quia per angelos in*

([11]) A. MICHEL, art. *Intuitive (vision)*, *D.T.C.*, VII, 2355 - THÉODORET n'a pas gardé la mesure de son maître. Il oppose la vision de la substance à la vision de la gloire. Sa théorie marque le point de départ en Orient d'une tendance doctrinale opposée à la vraie tradition sur la possibilité et la réalité de la vision béatifique, comme vision de l'essence même de Dieu. Ce courant d'idées se retrouve postérieurement chez Basile de Séleucie, Anastase le Sinaïte, le pseudo-Athanase, Oecuménius et surtout le moine grec Grégoire Palamas.

([12]) J. RIVIÈRE, art. *Jugement*, VII, 1796.

([13]) A. LARGENT, art. *Ambroise (saint)*, I, 950,-951.

([14]) X. LE BACHELET, art. *Hilaire (saint)*, VI, 2457.

Abrahæ sinum deductus sit, judicato, secundum illud: Qui credit in me, non judicatur, sed transit de morte in vitam; qui autem non credit, jam judicatus est. Il s'agit évidemment, dans ce dernier cas, du jugement particulier (15).

La notion nette et précise du jugement particulier se trouve finalement chez saint Jérôme. Sans doute, le jugement général conserve sa primauté, mais « le jour de la mort donne lieu, pour chaque individu, à une procédure du même ordre et de valeur équivalente. Cependant le grand exégète ne croit pas que les tourments de l'enfer commencent avant le jugement général... En attendant, (les âmes) souffrent comme le brigand enchaîné dans un cachot et qui entrevoit son supplice (16).

La doctrine du jugement particulier est maintenant passée au stade des idées claires et saint Augustin achèvera de la fixer. La tradition postérieure ne fera que manifester davantage l'enseignement catholique. Point ne sera besoin d'une définition explicite; et saint Thomas n'hésitera pas à déclarer que nier l'existence du jugement particulier est une hérésie (*In* IV *Sent.*, dist. XLV, q. I, a. 1, sol. 2). Pour qu'une vérité soit de foi, en effet, il n'est pas toujours nécessaire que le magistère extraordinaire se soit prononcé: *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur* (Conc. du Vatican, *De fide catholica*, c. 3, DENZ-BANNW., n. 1792).

C'est le sentiment chrétien de la responsabilité personnelle de nos actes et du compte que nous devrons en rendre à Dieu qui a dirigé le progrès doctrinal relatif au jugement particulier. Aussi est-ce à ce point de vue, si intimement lié au ministère des âmes, qu'il est utile sinon nécessaire d'insis-

---

(15) X. LE BACHELET, art. *Hilaire (saint)*, col. 2458.
(16) TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 342.

ter sur ce jugement auquel il faut être prêt, puisque nous n'en connaissons ni le jour ni l'heure. Insister sur ce point du dogme, ce n'est pas risquer de porter préjudice au dogme fondamental du jugement général et de la parousie, c'est présenter aux fidèles un sujet de méditation et de préparation indispensable au salut. Le dogme du jugement général à la fin du monde n'est pas pour autant proposé comme accessoire ou même superflu. Les raisons ne manquent pas d'en montrer toute l'importance dans l'ordre providentiel de la consommation de toutes choses dans la glorification du Christ et de son corps mystique ([17]).

III. - Parousie et Purgatoire.

L'incidence de la doctrine de la parousie devait être marquée plus fortement encore sur le dogme du purgatoire que sur celui du jugement particulier. Dans les premières années du christianisme, en effet, un rapport étroit unit, dans la pensée des croyants, la nécessité de l'expiation des péchés à la parousie. Jésus avait prêché la pénitence en raison de la proximité du royaume. Les apôtres, dans leur prédication ordinaire, se contentent de reprendre ce thème général. Toutefois, quand ils développent leur pensée, cette prédication semble bien préparer le retour du Messie-Juge: « Repentez-vous, déclare saint Pierre aux Juifs de Jérusalem, et convertissez-vous, pour que vos péchés soient effacés, de façon que viennent les temps de rafraîchissement venant de la face du Seigneur et qu'il envoie celui qui a été destiné d'avance comme Messie » (Act., III, 19-20). A son tour, dans son discours aux Athéniens, saint Paul annonce que Dieu exige des hommes la pénitence en vue du jugement que présidera celui qu'il a déjà ressuscité.

([17]) Nous avons moins aimé, dans la remarquable conférence déjà citée de dom Lambert Beauduin le paragraphe assez tendancieux sur « le jugement dit particulier » (p. 254-255).

(Cf. Act., xvii, 30-31). La lettre aux sept Eglises, dans l'Apocalypse, est riche en enseignements de ce genre, bien qu'il ne soit pas toujours aisé de discerner la perspective eschatologique dans les menaces ou les promesses qu'elle renferme. Encore que ce rapport de l'expiation nécessaire au jugement ne signifie pas nécessairement la proximité de la parousie, la pensée de la première génération chrétienne semble s'être complue dans l'espérance d'un retour prochain du Sauveur. Cette pensée répond bien d'ailleurs à la préoccupation fondamentale de la prédication du Christ, comme on l'a rappelé plus haut avec le cardinal Billot. Dans le cas présent, ce qui répond à la vérité objective, c'est que le jugement particulier qui, pour chaque homme pris individuellement, marque le retour du Christ-Juge, est, dans l'enseignement du Nouveau Testament, confondu avec le jugement général dont il est pour chaque homme, la préparation et l'anticipation.

Comment concevoir, en fonction de la parousie qui demande à chaque homme l'expiation de ses fautes, les premiers fondements traditionnels de la croyance au purgatoire? Même avant saint Justin et saint Irénée, croyons-nous, on pourrait en découvrir un premier élément dans *le feu du jugement*. Feu métaphorique, sans doute, dont nous trouvons une affirmation, en relation avec la purification des âmes, dans le célèbre texte de i Cor., iii, 11-14:

> Le fondement, nul ne peut en poser d'autre que celui qui est là, qui est Jésus-Christ. Et si quelqu'un, en bâtissant, superpose à ce fondement de l'or, de l'argent, des pierres de prix, des pièces de bois, de l'herbe, de la paille, l'ouvrage de chacun sera mis en évidence, car « le jour » le montrera, parce que c'est au feu que se fait cette révélation; et l'ouvrage de chacun, ce qu'en est la qualité, le feu l'éprouvera. Si l'ouvrage de quelqu'un, qu'il a superposé en bâtissant, subsiste, il recevra une récompense; si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il subira un dommage; lui, il sera sauvé, mais ainsi qu'à travers le feu.

Il ne s'agit pas de trouver ici une preuve directe de la peine purificatrice du purgatoire, — celle que proposent en-

core maints manuels de théologie. Simple point de départ pour un travail théologique ultérieur, selon l'exégèse que nous avons proposée dans l'article *Purgatoire* (*D.T.C.*, XIII, 1189).

Puisqu'il s'agit d'un feu qui éprouvera tout le monde, il ne peut être question du feu de l'enfer; puisqu'il s'agit d'un feu qui s'attaquera aux œuvres plus ou moins bonnes de chacun, il ne peut être question du feu de la conflagration. Toutefois le feu métaphorique du jugement, réduit à la simple illumination de l'âme projetant, sur le bien et le mal dont elle a à rendre compte, la sentence divine, n'explique pas encore le sens profond du texte de saint Paul. Ce feu métaphorique est actif, il éprouve les actions des justes afin d'en manifester la valeur réelle; il corrige les défauts qui y sont encore attachés puisque, par cette rectification même, il procure le salut à l'âme jugée. Ainsi, dans saint Paul, le jugement paraît avoir une double raison d'être en ce qui concerne les ouvriers de l'Evangile, c'est-à-dire les justes: tout d'abord, éprouver la valeur de leurs actions et, au besoin, purifier en elles ce qui est encore imparfait; le feu éprouvera ce qu'est l'ouvrage de chacun; l'ouvrage peut subsister, il peut être consumé; ensuite, accorder la récompense; si l'ouvrage subsiste, on recevra une récompense; si l'ouvrage est consumé, la récompense pour cet ouvrage défectueux est perdue, mais le jugement divin donnera cependant à l'ouvrier une sentence de salut.

Des considérations analogues pourraient être faites chez les autres apôtres et chez les Pères apostoliques, notamment chez Hermas, qui dans la *Similitude* IX (VI, 3), fait entrer un homme de haute taille dépassant la tour et venant inspecter la valeur des matériaux. Bien plus (VII, 1-2), ce juge ordonne de corriger les défauts des pierres reconnues impropres à la construction; celles qui pourront être rectifiées seront employées les autres définitivement rejetées. On saisit le parallèle avec I Cor., III, 11-14.

Ainsi, les Pères de l'âge apostolique ont déjà l'intuition que la rétribution des récompenses et des peines commence à la mort. C'est en germe, avons-nous dit, la doctrine du jugement particulier; mais c'est aussi, posée devant la théologie, la question d'une expiation *antérieure* au jugement final.

* * *

Il serait difficile de trouver chez saint Justin une approximation quelconque de la croyance au purgatoire; mais, dans le cadre même de l'eschatologie archaïque, saint Irénée présente un commencement timide d'explication en ce sens. Pour lui, on l'a vu, l'état des âmes justes après la mort est susceptible de progrès: l'homme, dit-il, *in tantis (fit) maturescens ad videndum et capiendum Deum* (*Haer.*, IV, c. 37, n. 7). Ce progrès dans l'état d'attente, cette « maturation » des âmes, est une vue nouvelle, imprécise sans doute, mais qui s'accorde bien avec l'idée d'une purification incessante dans la vie future.

Avant d'aller plus loin dans notre exposé, un point très spécial, propre à la période qui nous intéresse, ne saurait être négligé. Il se rapporte plus ou moins directement à la discipline pénitentielle. Sans doute les documents positifs sont ici totalement absents; mais on peut avec vraisemblance en imaginer le sens et l'influence. Si la possibilité d'une seconde pénitence après le baptême fut si parcimonieusement concédée par l'Eglise ou si l'Eglise ne la découvrit qu'avec prudence aux nouveaux chrétiens, c'est que la hiérarchie entendait maintenir la vie morale des fidèles dans l'idéal légué par la première génération. Faire entrevoir, au lendemain du baptême, et surtout en temps de persécution, que des possibilités de pardon dans l'autre vie pouvaient être accordées, eût été peut-être une prime à la lâcheté. L'Eglise n'y arrivera que progressivement, poussée par les événements, comme elle est venue progressivement à la pénitence fréquemment réitérée, à la satisfaction facile accomplie seulement après le pardon reçu. Cette remarque peut expliquer partiellement le silence de plus d'un apologiste de la fin du IIe siècle.

* * *

Avec Clément d'Alexandrie et surtout Origène se dégage une pensée moins imprécise touchant la purification des âmes justes avant la parousie. Un auteur allemand, GUSTAVE AN-

BICH (protestant) a même voulu faire de deux alexandrins les « inventeurs » de la doctrine du purgatoire ([18]). La doctrine de Clément et d'Origène ne doit pas être confondue avec l'erreur de l'apocatastase, dont Clément avec vraisemblance et Origène certainement sont imbus. Clément envisage le cas des pécheurs corrigibles: pratiquement, dans l'autre vie, ce sont les pécheurs qui, réconciliés avec Dieu à l'heure de la mort, n'ont cependant pas eu le temps de faire pénitence de leurs fautes. La justice de Dieu s'exercera sur eux avec bonté: ces âmes pécheresses sont sanctifiées par un feu intelligent, tandis que le feu punira également les âmes des scélérats. « Nous disons que ce feu sanctifie, non les chairs, mais les âmes pécheresses; c'est un feu intelligent pénétrant l'âme qui est traversée par lui » (*Strom.*, VII, 6). Clément rappelle ainsi que la purification des âmes se fait au moyen de châtiments « nécessaires pour parvenir à la demeure réservée ». Simple indice du purgatoire.

Indice qui, chez Origène, prend une signification positive. On sait qu'Origène s'est fait le défenseur de l'apocatastase, c'est-à-dire du retour à Dieu de tous les êtres intelligents, y compris les démons, lors de la fin du monde. Tout en condamnant cette erreur, on peut être en droit d'y voir une manifestation encore confuse, mais réelle, de la croyance catholique à des souffrances purificatrices de l'au-delà, tout au moins pour une certaine catégorie de pécheurs. Il s'agit des justes dont l'âme est entachée de simples « souillures » (*sordes*), par opposition aux pécheurs coupables d'iniquités graves (*peccata*). La thèse d'Origène se rattache intimement à la doctrine de la parousie, en raison de l'époque à laquelle s'exercera l'épreuve purificatrice. Nous l'avons jadis longuement analysée dans les *Questions ecclésiastiques* (nov., 1913), analyse résumée dans l'article *Purgatoire* du *D.T.C.* (XIII, 1193-96).

([18]) GUSTAV-ADOLF ANBICH, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen*, Tubingue, 1902.

Origène distingue deux sortes de péchés à purifier: les uns, simples souillures (ῥύπος) les autres plus graves (πρὸς θάνατον ἁμαρτία); les premiers sont relativement plus légers que les seconds: comparables aux souillures qu'enlèvent le nitre et l'herbe de borith, il suffira de « l'esprit du jugement » pour les purifier; les seconds sont pires et ne seront purifiés que par «l'esprit de combustion »: le feu du jugement purificateur des péchés moins graves, opposé au feu de l'enfer.

Les souillures seront purifiées *en passant* par le feu; les iniquités *en y restant*. Le juste, comparable à l'or, ne fera que déposer dans le feu son alliage de plomb; le pécheur sera englouti dans le feu pour y être longuement purifié...

L'épreuve par le feu étant commune aux justes et aux pécheurs, il ne peut y avoir d'opposition quant à leur époque initiale, qui est le jour du jugement coïncidant avec la conflagration finale. Mais puisque l'une est instantanée, son époque coïncidera exactement avec le dernier jour; l'autre, étant de longue durée, se prolongera dans les siècles...

Ainsi l'épreuve des justes ne se prolongera pas au-delà de ce dernier jour; aussitôt la consommation des temps arrivée, elle se fera, elle sera faite; aussitôt baptisé par le feu, le juste passera au bonheur auquel il aspire. L'épreuve des pécheurs au contraire se prolongera longtemps après le dernier jour, non seulement pendant tout le siècle à venir, mais encore pendant *les siècles des siècles.*

Mais, — considération quelque peu surprenante au premier abord, — l'épreuve à laquelle sont conviés tous les hommes à la fin du monde se fera par un feu *réel,* emprunté au feu de la conflagration générale; le châtiment ultérieur des impies aura pour instrument un feu *métaphorique* succédant à l'épreuve du feu réel. Si tous les damnés, selon la doctrine de l'apocatastase, doivent un jour être réconciliés avec le Christ, à quoi servirait un feu réel en enfer?

Que dire de la conception origéniste encore si imprégnée de la pensée d'une parousie prochaine? Sans doute, cette conception est erronée, en tant qu'elle envisage la purification de *tous* les justes sans exception; erronée encore, relativement à la foi actuelle de l'Eglise, en tant qu'elle recule au jour du jugement la purification des justes qui peuvent en avoir besoin (mais c'est là une erreur de perspective, la perspective du retour prochain du Christ, excusable chez Origène comme chez tant de Pères qui l'ont commise avant ou après lui). Mais l'idée

d'une purification des justes par un baptême de feu avant leur entrée au paradis est un témoignage déjà certain en faveur d'une croyance primitive au purgatoire ([19]).

Parallèlement à cette croyance se développe l'usage de la prière pour les défunts, déjà indiqué au III livre des Machabées. Mais cette pratique n'a rien à voir avec la parousie.

Désormais dans l'Eglise orientale, la doctrine du purgatoire va se développer sous ces deux aspects: prière pour les morts, peines purificatrices dans l'au-delà. Sous ce dernier aspect, la doctrine conservera toujours plus ou moins les obscurités relevées dans ses formules archaïques; projection de la purification future dans l'unique perspective du jugement et, par voie de conséquence, lorsque l'imminence de la parousie s'estompera, situation mal définie des âmes déjà séparées du corps mais non encore soumises au jugement final. Ces caractères inconsistants de l'expiation dans l'au-delà provoqueront peu à peu entre l'Eglise orientale et l'Eglise latine des malentendus qu'il sera difficile de dissiper. Nous les trouverons plus loin et dans la dernière partie de cette étude.

* * *

Les Pères grecs du IV siècle sont plus ou moins tributaires de la pensée d'Origène sur le feu purificateur de la parousie.

([19]) La perspective d'Origène est celle d'un triple baptême: le baptême figuratif pur, celui de l'Ancien Testament et de Jean, le baptême chrétien qui est à la fois réalité par rapport à la figure et figure par rapport à la réalité future, enfin, le baptême de feu de l'entrée dans la gloire. Ceci a été bien vu par le P. DE BALTHASAR (*Le mysterion d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, 1937, p. 56-57): « Le sacrement de l'Eglise est à la fois figure et vérité. Il enlève de soi toute souillure, il remplace de soi le feu dévorant de l'esprit. Mais, à condition que les dispositions du sujet soient parfaites comme celles des Apôtres... La pensée d'Origène, loin d'opposer définitivement τύπος et ἀλήθεια est donc celle d'une analogie multiple dont les degrés ne sont pas rigoureusement séparés ».

Cette perspective remarquable nous permet, d'une part, d'établir une relation entre les différents degrés de la purification: le baptême, les purifications mystiques, le purgatoire sont trois aspects d'une même réalité, qui est la nécessité pour ce qui doit être uni à Dieu-Saint d'être purifié de toute impureté et transformé en sainteté. En second lieu cela donne au baptême un caractère eschatologique, prophétique, qui est bien dans la ligne de l'économie sacramentelle, encore qu'on le méconnaisse souvent. (JEAN DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 71-72).

Faisant allusion au texte de la I[re] aux Corinthiens, saint Cyrille de Jérusalem rappelle que « le Fils de l'homme viendra dans les nuées du ciel, accompagné du fleuve de feu dans lequel seront éprouvés les hommes. Si quelqu'un a des œuvres en or, il deviendra plus brillant; mais si quelqu'un ne présente que des œuvres semblables à la paille et sans consistance, il sera brûlé par le feu (κατακαίεται ὑπὸ τοῦ πυρός) (*Cat.*, xv, n. 21). Cette idée d'une purification au dernier jour par le feu du jugement se retrouve chez saint Basile (*De spiritu sancto,* c. xv, n. 36; *In ps.* vii, n. 2); dans le *De futuro judicio,* recueil de sentences basiliennes compilé par Syméon le Matéphraste; chez l'auteur du *Commentair sur Isaïe,* attribué parfois à saint Basile, et dont l'auteur, commentant la double expression du prophète (iv, 1): *sanguinem Jerusalem purgabit in medio eorum in spiritu judicii et combustionis,* expose que trois acceptions sont possibles au baptême; la purification des souillures, la régénération par l'Esprit-Saint, et cette probation dans le feu du jugement qui doit être rapportée au temps de la conflagration finale (ἡ ἐν τῷ πυρὶ τῆς κρίσεως βάσανος *P. G.*, xxx, 342). De son côté, saint Grégoire de Nazianze, tout en professant l'éternité des peines de l'enfer (cf. *Orat.*, xvi, *in Patrem tacentem,* n. 7), et en faisant la description de ce feu, « le plus terrible de tous, celui qui est joint au ver sans sommeil, qui ne s'éteint jamais et punit éternellement les hommes scélérats », laisse entrevoir cependant la présence d'un « feu plus doux et digne de Dieu, vengeur (du péché) » (*In sanctum baptisma,* n. 36). D'autres textes suggèrent qu'il s'agit bien, dans ce feu plus doux, d'un feu purificateur des fautes légères ou insuffisamment réparées: l'*Orat.* iii, *ad eos qui ipsum acciverunt,* est une invitation à « édifier sur le fondement de la foi, non du bois, du foin, de la paille, matière légere et facilement combustible, puisque *nos actions doivent être jugées ou purifiées par le feu,* mais de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, matières solides et fermes » n. 7; *P.G.*, xxxv, 524. Ailleurs, Grégoire pleure sur ceux qui se croient

absolument purs: au lieu de s'enorgueillir faussement, qu'ils prennent la voie tracée par le Christ: « Dans l'autre monde, peut-être seront-ils baptisés dans le feu. Ce feu est le dernier baptême, plus douloureux, certes, et surtout d'une durée plus considérable, baptême qui dévorera, à l'instar du foin, toute matière vile et qui consumera la vanité de nos vices » (*Orat.*, XXXIX, *in sancta lumina*, n. 19; *P. G.*, XXXVI, 357). S'il est impossible de disculper saint Grégoire de Nysse du reproche d'origénisme, on peut cependant trouver dans ses écrits des textes qui s'apparentent, certes, à ceux d'Origène, mais à ceux qu'il faut interpréter dans le sens d'une croyance ébauchée au purgatoire. Dans le sermon *De mortuis*, Grégoire développe ainsi sa pensée sur le feu purificateur:

Dieu nous a laissé notre liberté et, nonobstant les fautes dans lesquelles nous pouvons tomber, le moyen de revenir à la félicité: c'est ou bien de nous purifier, dès la vie présente, par les prières et la recherche de la sagesse, ou, après la mort, d'expier dans l'ardeur du feu purificateur (διὰ τῆς τοῦ πυρός καθαρσίου χωνείας) Celui qui y aura négligé de se préserver du vice en cette vie, pour parvenir au bien après la mort connaîtra la différence qui sépare la vertu du vice et ne pourra devenir participant de la divinité qu'après avoir laissé toutes ses souillures dans le feu purificateur (τοῦ καθαρσίου πυρός) Ainsi, parmi les hommes, les uns, tels les apôtres, les patriarches et les prophètes, ont su garder, malgré leur union au corps et à la matière, une vie vraiment spirituelle et exempte de troubles et de vices, mais d'autres devront, après cette vie, par le feu purificateur, effacer les souillures de la matières et leur propension au mal; et c'est ainsi que, par le désir des vrais biens, ils reviendront à la grâce qui fut concédée au début à la nature humaine (*P.G.*, XLVI, 524, 525).

On sent ici l'influence d'Origène — pour lui l'union de l'âme au corps et à la matière était une déchéance à réparer — il n'en est pas moins vrai que la purification nécessaire ouvre quelque perspective sur le dogme du purgatoire. D'ailleurs, dans le *De anima et resurrectione*, est reprise la comparaison de l'or mélangé de matière étrangère:

Pour purifier cet or, il faut passer au creuset non seulement la matière étrangère, mais l'or lui-même, de telle sorte que, cette ma-

tière une fois consumée per le feu, l'or demeure seul. Tandis que notre défectuosité est détruite par le feu purificateur, il est nécessaire que notre âme qui est unie à cette défectuosité, soit elle-même dans le feu, jusqu'à ce que la matière étrangère qui lui est mêlée soit détruite, consumée par le feu... La purification sera plus ou moins longue et pénible, selon que l'âme sera plus ou moins attachée à une matière plus ou moins viciée (*P.G.*, XLVI, 97-100, 101).

Un dernier auteur doit retenir notre attention, saint Cyrille d'Alexandrie. Avec lui, nous ne sommes plus à la conception archaïque de la rétribution reportée au jour de la parousie. Cyrille admet une rétribution immédiatement consécutive à la mort. Dans son commentaire sur saint Jean, commentant la comparaison de la vigne et des sarments, il oppose les sarments improductifs (les impies voués à la damnation) aux sarments productifs. Mais dans le jugement... se fait la purification des sarments qui fructifient: dans une modique épreuve abondance et fécondité leur sont restituées... Jours à coup sûr indésirables et mauvais, ceux des (pécheurs) totalement retranchés (de la vie de la grâce) et destinés au supplice du feu; jours, dis-je, de ce jugement sévère et sans compromission. Mais alors Dieu se montrera doux à l'égard de ceux qu'il aura repris et corrigés. Car celui qui est tel ne subira en rien la damnation et la peine, car il aura été trouvé sarment non improductif » (*In Joan.*, XV, 2; *P.G.* LXXIV, 352).

Deux points sont à retenir: Grégoire de Nysse admet « una purification plus ou moins longue et pénible »; Cyrille d'Alexandrie semble accepter une purification postérieure au jugement particulier et antérieure à la parousie. Cela dit, il s'en faut qu'on puisse tirer une conclusion claire des doctrines relatées! Chez tous nos auteurs, l'influence de I Cor., III, 15 est manifeste; celle d'Origène ne l'est pas moins. A part quelques rares exceptions concernant un feu métaphorique, la plupart des orientaux n'envisagent, comme instrument de la purification dans l'au-delà, que le feu de la conflagration générale. Il ne saurait être question d'un feu spécial préparé, dans un lieu spécial. Les Pères, en effet, sont encore la plu-

part du temps confinés dans la formule archaïque de l'âme vraisemblablement jugée tout aussitôt après la mort, mais placée dans un état d'attente du jugement définitif, lequel ne se produira qu'à la fin du monde. Sans doute, à partir du IV[e] siècle, nombre de Pères entrevoient déjà la rétribution immédiate, au moins pour les récompenses; mais beaucoup retiennent encore les formules archaïques de l'état d'attente. Ces formules trahissent l'embarras du théologien qui ne peut encore adapter ses formules explicatives aux données positives de sa foi.

Pour arriver à des conceptions plus nettes, la théologie orientale aurait dû se dégager des formules dérivées de la croyance à la parousie proche; notamment de celles qui ont trait à la dilation des récompenses et des châtiments. C'est le contraire qui se produit lors du schisme de Photius au IX[e] siècle. Photius lui-même enseigne expressément la doctrine de la dilation des récompenses et des châtiments, non seulement pour les hommes, mais encore pour les démons (*Ad Amphilochium*, q. VI, XV; *P.G.*, CI, 105-108, 136); *Fragm. in Marcum*, c. V, 10 *ibid.*, 1212 ([20]). Mais, tandis que le paradis promis au bon larron est, selon Photius, le paradis terrestre, distinct du royaume des cieux, Théophylacte, au même temps, identifie paradis et royaume des cieux; tout comme Photius cependant, il retarde au dernier jour les rétributions, laissant même entendre que grâce aux prières de l'Eglise les grands pécheurs eux-mêmes peuvent éviter, avant le jugement final, le feu de l'enfer. Même conception chez Michel Glycas, qui distingue, comme Photius, paradis et royaume des cieux, et chez son contemporain, le canoniste Zonaras.

* * *

La tradition latine, dès le IV[e] siècle, se dirige dans un sens différent. On a constaté plus haut les hésitations des Pères relativement au jugement et à son époque. Ces hésitations in-

---

([20]) Voir à ce sujet M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 63-70.

fluent logiquement sur le problème du purgatoire et de l'état des âmes après la mort. En réalité, c'est saint Augustin qui imprime à la théologie occidentale l'interprétation des vérités obscurément révélées, interprétation qui dominera désormais la tradition catholique.

Augustin réagit sensiblement contre l'opinion si répandue avant lui d'une période d'attente pour les âmes avant d'entrer dans le bonheur ou le malheur éternel. De nombreux textes montrent que les âmes sont en possession du bonheur ou du malheur éternels aussitôt après le jugement particulier. La perspective d'un jugement purificateur après la résurrection générale se trouve nettement brisée. C'est après le jugement particulier qu'il faut chercher l'époque des peines purificatrices. Le texte de I Cor., III, 11-15 concerne, non les damnés, mais les chrétiens entachés d'une culpabilité insuffisante pour entraîner leur damnation éternelle. Ce sont eux qui seront sauvés *quasi per ignem*, c'est-à-dire après avoir subi différentes peines, soit en cette vie, soit dans l'autre vie, mais toutefois avant le dernier et très sévère jugement (*De civit. Dei*, XXI, c. 46; *P. L.*, XLI, 728). Ainsi, après la mort, l'âme coupable devra subir, selon la gravité de ses fautes, soit le feu purificateur, soit la peine éternelle, *vel ignem purgationis, vel poenam æternam* (*De Genesi contra Man.*, c. 20; n. 30; *P. L.*, XXIV, 212). De quelle nature est ce feu purificateur? Ce n'est certes pas le feu de la conflagration générale; la pensée du grand docteur oscille entre feu métaphorique et feu réel. La solution d'ailleurs importe peu dans le sujet qui nous occupe, sauf en ce qui concerne le débat qui s'instituera au concile de Florence entre Latins et Grecs, au sujet de la dilation des peines et de l'état des âmes désincarnées.

Sur le feu, encore un mot relatif à l'enseignement de saint Grégoire le Grand, qui dominera désormais toute la théologie latine: c'est un feu réel, celui qu'enseigne saint Paul dans l'épître aux Corinthiens et dont maintes révélations privées confirment (?) l'existence.

* * *

Le conflit qui devait éclater entre Latins et Orientaux se prépare dès le XIIIe siècle dans un colloque de Georges Bardane, évêque dissident de Corcyre, avec frère Barthélémy, légat du pape Grégoire IX pour instaurer l'union des Eglises. Traversant l'Italie, Bardane, malade, dut s'arrêter dans le monastère où frère Barthélémy lui exposa la doctrine catholique sur le purgatoire. Le prélat grec constata que le Latin enseignait non seulement le feu du purgatoire, mais la rétribution immédiate après la mort, et il répliqua aussitôt en affirmant ouvertement la dilation des rétributions jusqu'au jugement général. Ce fut là le point de départ d'une controverse qui devait se prolonger sous les pontificats d'Innocent IV, de Clément IV et jusqu'au début du XVe siècle, au concile de Florence. Il suffira de rappeler ici la doctrine de Syméon de Thessalonique († 1429).

Sur les fins dernières, Syméon s'écarte sur plusieurs points de la doctrine catholique. Non seulement il enseigne que la vision de l'essence divine est inaccessible aux anges et aux bienheureux avant comme après la résurrection — c'est là un des dogmes du palamisme; mais encore il retarde jusqu'au jugement dernier les rétributions d'outre-tombe. Les justes, tout comme les damnés, ne reçoivent après la mort, qu'un commencement de rétribution (21).

Toujours l'influence des conceptions archaïques dont le principe doit être reporté dans la croyance primitive de la parousie prochaine!

C'est surtout la question du « feu » du purgatoire qui mit aux prises, à Florence, les Grecs et les Latins. La nécessité d'une « expiation » d'outre-tombe pour les péchés déjà pardonnés n'apparaisait pas clairement aux Orientaux qui n'acceptent pas dans le péché la distinction de la « coulpe » et de la « pei-

---

(21) M. JUGIE, art. *Syméon de Thessalonique, D.T.C.*, XIV, 2983.

ne ». Le point qui nous interesse spécialement ici a bien été mis en relief par Marc d'Ephèse:

Les Grecs enseignent donc que les justes n'entrent pas immédiatement en possession de la béatitude promise à leurs œuvres: que les pécheurs ne sont pas immédiatement livrés au supplice éternel qui leur est destiné. Les uns et les autres ne parviendront à ce terme qu'après le jugement dernier et la résurrection universelle. Sans doute, ils ont déjà quelque chose de leur destinée future. Les bons sont dans le repos et la liberté, soit dans le ciel, près de Dieu, avec les anges, soit dans le paradis terrestre; ils sont parmi nous, dans les temples où on les honore; ils entendent nos prières, prient pour nous, se font nos intercesseurs, opèrent des miracles par leurs reliques, jouissent de la vue bienheureuse de Dieu et du resplendissiment de sa gloire, plus parfaitement qu'en cette vie. Les méchants sont enfermés dans l'enfer, plongés dans les ténèbres, dans l'ombre de la mort, dans le lac profond, dans la terre ténébreuse et obscure, sans lumière, sans spectacle de la vie (cf. Job, x, 22). Si les premiers sont comblés de joie, les seconds sont dans une tristesse inconsolable. Cependant les premiers n'ont pas encore le véritable héritage céleste; les seconds ne sont pas encore livrés aux tortures éternelles et dévorés par le feu...

Le sort des âmes destinées à la béatitude demeure, jusqu'au dernier jugement, provisoire et imparfait, soit que Dieu ait décidé de ne récompenser les âmes qu'en compagnie de leurs corps, soit qu'il veuille différer la récompense commune jusqu'au moment de la réunion complète du corps des élus... La vision bienheureuse dont les saints jouissent dès maintenant est la vision δἰ εἴδους mais non la vision face à face πρὸσωπον πρὸς πρὸσωπον qui est réservée pour le séjour de la gloire.

Ces doctrines, exposées en deux mémoires de Marc d'Ephèse [22] montrent bien, sur le point qui nous occupe, la position assez imprécise des Orientaux. Tout au moins, des dis-

---

[22] Ces mémoires font partie des documents publiés en 1920 par Mgr. Petit, dans la *Patrologie orientale*, t. xv. Le premier mémoire présenté par le métropolite d'Ephèse dans *P.O.*, p. 56-60, p. 76-79. Le résumé qui est fait de la doctrine des Grecs sur la dilation des rétributions a été fait d'après le mémoire de Marc d'Ephèse, par Jean de Turrecremata, *P.O.*, p. 80-107. La dernière partie de notre résumé est empruntée à de nouvelles précisions apportées par Marc, *P.O.*, p. 108-151, 152-168.

On lira avec profit, dans l'article *Purgatoire* du *D.T.C.*, ce qui concerne le concile de Florence, 1252-1264.

cussions de Florence, deux points d'une importance capitale paraissent avoir été acquis; concordance des deux Eglises en ce qui concerne la prière pour les morts et inexistance de l'origénisme en Occident. On passa sur les difficultés mineures, en particulier la nature des peines d'outre-tombe, qui revêtent des caractères fort différents selon qu'on la considère dans la doctrine ferme des Occidentaux touchant les rétributions immédiates après la mort, ou qu'on l'envisage dans l'eschatologie fuyante et compliquée des Orientaux ([23]).

IV. Parousie et vision béatifique.

« La doctrine de la vision immédiate pour les âmes pleinement purifiées n'est précisée dans l'Eglise latine qu'à partir du VIIe siècle; et encore ne s'est-elle fixée définitivement que plus tard. Saint Augustin et de nombreux Pères s'étaient

---

([23]) Nous conseillons de lire à ce sujet les remarques du P. Congar dans *Le Purgatoire* (*Le mystère de la mort et sa célébration*). p. 299-308 principalement. Le savant dominicain explique l'opposition, ou plutôt la divergence des points de vue entre l'Eglise grecque et l'Eglise romaine:

« La question du purgatoire est liée à la sotériologie; or, en sotériologie, (les Orientaux) sont demeurés étrangers au développement d'une théologie de la rédemption, telle que, à la suite de saint Anselme, l'Occident la poussera dans le sens de la satisfaction. En sorte que la différence entre eux et nous ne tient pas tant à ce que les Grecs ne distingueraient pas, mais télescoperaient le feu du purgatoire et le feu du jugement; elle tient à l'ignorance, du moins au faible développement, chez eux, du point de vue de la satisfaction pénale, à leur ignorance complète et à leur rejet de la distinction introduite par le Lombard entre *reatus poenae* et *reatus culpae;* bref, elle tient au fait qu'ils sont demeurés étrangers à un développement, à vrai dire, un peu unilatéral qui s'est fait chez nous avec la première scolastique, puis la scolastique proprement dite...

« ...La perspective (des Orientaux) n'est pas celle de peine, c'est celle de purification et de libération progressive. Il s'agit, en Orient, d'affirmer, entre la vie présente et l'état définitif des âmes qui commencera pour tous au Jugement, une situation d'attente où se continuera le processus, plus ou moins avancé ici-bas, de purification et de libération progressives. Cette situation d'attente cessera de toute façon et pour tous lors du Jugement...

« ...La communion entre l'Orient et l'Occident ne pourrait se rétablir si l'on voulait tenir l'affirmation systématique d'un retard de toute rétribution définitive jusqu'au jugement général. C'est pour l'Eglise catholique une doctrine ferme que les âmes pures ou purifiées « mox in coelum recipi » (Denz.-Bannw., 539, 693). Par contre nous pouvons admettre que la béatitude même des saints reste incomplète

exprimés si explicitement pour la négative que, jusqu'à saint Bernard, au XIIe siècle, des hésitations ne furent pas rares. Dans l'Eglise orientale, au contraire, le travail théologique n'a pas eu l'occasion de se produire, et une certaine imprécision s'est maintenue jusqu'aujourd'hui ». Tel est, d'après dom Lambert Beauduin, (24) et très en raccourci, l'état de la question avant le concile de Lyon en 1274. Pour exact que soit ce résumé en ses lignes essentielles, il manque certainement des nuances qui permettraient au théologien de retrouver dans les affirmations des Pères l'application des lois du progrès dogmatique et détourneraient le lecteur peu averti d'une conclusion prématurée en faveur de la thèse soutenue jadis par Jean XXII, pape de grande science théologique ».

Ces nuances, nous les trouvons dans l'étude très érudite du P. X. Le Bachelet sur la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (25). Nous ne pouvons ici qu'en indiquer les lignes

---

jusqu'au Jugement général et la résurrection des corps. Mais, à vrai dire, on trouve chez les théologiens orientaux assez d'affirmations positives sur ce qu'on appelle parfois le jugement particulier, sur la communion des saintes âmes au Christ avant le Jugement général, voire même une rétribution immédiate, pour penser que nous pourrions, sur la question d'un état intermédiaire de purification, tenir des affirmations foncièrement communes...

« Quand on étudie le problème de ce qu'on appelle le schisme oriental, on revient toujours aux mêmes constatations: des positions dogmatiques foncièrement unies, mais qui se sont développées et formulées en deux parties de l'Eglise selon deux traditions différentes et qui n'ont pas assez tenu compte l'une de l'autre. L'Occident a suivi sa ligne, l'Orient a gardé la sienne; les deux parties de l'Eglise sont ainsi, sur un grand nombre de points qui leur étaient cependant et leur demeuraient foncièrement communs, devenues comme étrangères l'une à l'autre. Le « schisme oriental », c'est la prise de conscience et, malheureusement, l'acceptation de cet « etrangement », de cette ignorance mutuelle de deux traditions. C'est pourquoi le schisme oriental, en son fond, est antérieur à Cérulaire et, cependant, n'est pas encore consommé. Il se consomme, hélas, un peu plus chaque fois que l'Occident dogmatise sans l'Orient, ou que l'Orient se renferme, immobile, dans une opposition à tout ce qui se fait en Occident. Par contre, il s'atténue chaque fois qu'un esprit véritablement catholique tente, ici ou là, de surmonter les unilatéralismes ou unitraditionalismes dont l'unité ne peut que souffrir jusqu'à, finalement, en mourir ».

Observations très justes, pensons-nous devoir ajouter, à condition de les maintenir sur le terrain des faits et en sauvegarder les droits indiscutables du Magistère romain et de la Tradition consacrée par ce Magistère.

(24) Dans *Le mystère de la mort et sa célébration,* déjà cité, p. 256.

(25) Dans le *D.T.C.,* II, 657-696.

générales, tout en y relevant certaines explications permettant une meilleure intelligence des textes difficiles.

Le point de départ de la tradition est certainement l'affirmation, plusieurs fois relevée dans le Nouveau Testament de la vision de Dieu promise aux élus: « Nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme; mais alors nous verrons face à face. Maintenant je connais imparfaitement: mais alors je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-même » (I *Cor.*, XIII, 8-12).

Mais autre chose est l'affirmation de cette vérité générale, autre la précision de l'époque à laquelle sera réalisée pour l'âme juste cette vision divine ou encore de la perfection qu'elle comportera.

* * *

Le Bachelet partage son enquête en trois périodes: période anténicéenne, période postnicéenne jusqu'au schisme grec, periode postérieure au schisme.

La première période offre une double perspective. L'une est commandée par l'attente du salut de l'humanité en rapport étroit avec la seconde venue du Christ (la parousie). En reculant la béatitude jusqu'après la résurrection des corps, certains auteurs étaient dans la logique de leur erreur, que ce soit l'erreur millénariste, celle du sommeil des âmes ou de leur réclusion dans l'Hadès. L'autre perspective a pour fond la croyance à l'entrée immédiate des âmes pures dans le royaume du Christ, sans apporter cependant de précision uniforme sur l'état des âmes au ciel.

Du IV[e] à la fin du IX[e] siècle, les témoignages favorables au dogme défini par Benoît XII se multiplient. Certains témoignages très généraux, se réfèrent simplement au double état final des âmes, béatitude ou damnation, sans en spécifier l'époque. Une seconde classe de témoignages contiennent implicitement la doctrine de la vision béatifique immédiate; il sont empruntés principalement aux éloges funèbres, et nous trouvons ici les noms d'Eusèbe, de saint Ambroise, de saint Basile, de

saint Ephrem, de saint Jérôme et de saint Augustin... D'autres témoignages enfin sont nets et explicites et attribuent aux âmes vivant au ciel, en termes formels ou équivalents, la vue de Dieu. *On en rencontre chez presque tous les grands docteurs du* IV[e] *au* IX[e] *siècle.*

Mais — et c'est ici qu'interviennent les explications nécessaires — nombreuses sont aussi les autorités invoquées contre la doctrine définie par Benoît XII, et « ce sont, en réalité, les plus importantes..., prises de docteurs attitrés, comme les saints Hilaire, Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Augustin, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène ». Il importe de souligner ces explications, pour montrer que les Pères, même en Orient, ont su se dégager, tout au moins en partie, de la formule archaïque s'inspirant de la proximité de la parousie.

Deux considérations préalables sont utiles pour faire disparaître certaines difficultés: l'examen attentif du texte et du contexte supprime parfois la difficulté en montrant que le témoignage est en dehors de la question; l'intelligence du texte permet aussi de se mettre au vrai point de vue de l'auteur. Mais trois remarques surtout sont indispensables pour résoudre les objections:

1° Autre est la béatitude considérée dans son élément principal ou la vision intuitive, autre est cette même béatitude considérée dans tout ce qui peut concourir à son épanouissement total ou à sa perfection définitive. Ou, pour employer les termes classiques autre est la béatitude *essentielle,* autre la béatitude *consommée.* Cette dernière comprenant pour l'homme la glorification non seulement de l'âme, mais du corps, il est manifeste qu'elle ne peut pas exister avant la résurrection et le jugement dernier puisque alors seulement l'homme sera récompensé dans toute sa personne et publiquement couronné. Par conséquent on ne peut pas invoquer comme autant d'arguments décisifs contre la doctrine de la vision béatifique immédiate les textes où les Pères se contentent de dire que les saints attendent ou n'ont pas encore reçu la récompense qui leur est due.

C'est ainsi, par exemple, que saint Hilaire distingue le royaume du Christ ou repos éternel (béatitude essentielle), du royaume de Dieu (béatitude consommée). Et saint Augustin suit ici le docteur de Poitiers (tract. LXVIII *in Joannem*, n. 2). Bien plus saint Augustin semble rapporter la vision béatifique à la sentence du jugement dernier: *Venite benedicti*. Aussi, une deuxième remarque est nécessaire:

2° Autre chose est de dire que les âmes saintes jouissent au ciel de la vision intuitive, autre chose est d'affirmer que cette vision est dès maintenant parfaite en son genre ou dans ses effets béatifiques et que par conséquent, par suite, elle ne recevra pas d'accroissement substantiel après la résurrection et le jugement final. Ce second point soulève un problème que Benoît XII, à dessein, s'est abstenu da trancher ([26]). Mais il faut en tenir compte quand il s'agit de saint Augustin; car ce docteur inclinait à penser que les âmes des bienheureux n'auront la vision intuitive dans toute sa plénitude qu'après la résurrection. A la différence des purs esprits que rien n'empêche de se porter vers Dieu, les âmes séparées seraient comme appesanties et retardées dans leur élan par l'attrait naturel qui les reporte vers leurs corps et leur fait désirer le jour de la résurrection.

Ainsi donc, avant la résurrection, vision intuitive, certes, mais, à la fin du monde, au jugement, après la résurrection, vision intuitive dans toute sa plénitude et avec tous les effets béatifiants qui en peuvent découler.

3° Autre est la question de savoir si les âmes saintes entrent aussitôt après la mort en possession de la vision béatifique; autre celle de savoir, ou du moins de déterminer exactement en quel lieu elles sont reçues. Car on peut prendre le ciel dans une acception métaphorique pour désigner un lieu proprement dit ou nettement déterminé. La première acception n'emporte pas l'autre... Que les âmes des saints soient au ciel, entendu de l'état de béatitude surnaturelle, c'est une vérité immédiatement contenue dans le dogme défini par Benoît XII; mais que le ciel des âmes séparées doive être considéré comme un *lieu* proprement dit, c'est une question plus philosophique que théologique et qui reste en hehors du dogme...

([26]) La théologie thomiste s'est efforcée de fournir une solution rationnelle à ce problème. Voir plus loin.

Peu importe donc que les Pères se servent de mots différents: ciel, sein d'Abraham, repos éternel, paradis, etc., nous pouvons en faire abstraction.

Ces remarques du P. Le Bachelet sont extrêmement utiles comme point de départ patristique, préparant un développement théologique ultérieur. Sa conclusion est tout aussi intéressante et, compte tenu des précisions et explications qu'on vient de lire, rejoint substantiellement la brève mise au point de dom Lambert Beauduin:

Les Pères n'ont pas toujours suffisamment distingué les diverses faces du problème, ni parlé avec toute la netteté et la fermeté désirables. La question ne se posait pas pour eux, comme elle s'est posée plus tard, en ces termes précis: Les âmes entrées au ciel voient-elles Dieu, oui ou non, avant la résurrection générale ? Plusieurs ont simplement exposé les données eschatologiques de l'Evangile; aussi leur pensée, comme celle des Pères plus anciens, ne s'arrête guère aux individus, mais se fixe sur l'humanité arrivée au terme de son économie terrestre. Sous cet aspect, tout converge au jour du grand jugement: la reddition des comptes, la sentence, le couronnement et la distribution des récompenses, l'entrée dans le royaume, la glorification suprême. Pour le plus grand nombre de ces Pères, la doctrine se complète ailleurs, lorsqu'ils attribuent en termes formels ou équivalents la béatitude et la vision intuitive aux âmes parvenues au ciel. Pour quelques autres, par exemple, saint Cyrille de Jérusalem, Théodoret et saint Jean Damascène dans ses écrits certains, la doctrine ne se complète pas; on reste en face de textes généraux, dont la portée indécise ne permet guère de formuler un jugement certain.

Après le schisme d'Orient, la doctrine de la vision béatifique immédiate est doctrine courante chez les Latins: quelques formules augustiniennes de Hugues de Saint-Victor et même de saint Bernard ne sauraient engendrer de doute sur l'essentiel de la doctrine elle-même chez ces auteurs et, au XIII[e] siècle, saint Thomas, nous l'avons déjà vu, considère comme hérétique la négation de la vision immédiate. Sans être dans les professions de foi, comme la doctrine de l'entrée au ciel ou de la descente en enfer, la croyance à la vision béatifique immédiate n'en est pas moins croyance commune dans l'Eglise latine; par

la s'explique l'émoi provoqué par les doutes de Jean XXII et de ses partisans. En Orient, les troubles suscités entre les deux Eglises par l'attitude de Photius n'eurent pas d'influence sensible sur la doctrine de la rétribution immédiate. Doctrine que Le Bachelet estime (avec trop de bienveillance, semble-t-il) commune aussi bien chez les Grecs que chez les Latins. En fait, l'empereur Michel Paléologue accepta le texte de la profession de foi qui lui fut soumise à Lyon (1274):

> Les âmes de ceux qui, après avoir reçu le baptême, n'ont contracté absolument aucune souillure du péché, en ont été purifiées ou pendant qu'elles étaient encore dans leur corps ou après en avoir été dépouillées (par la mort), comme il a été dit plus haut (à propos du purgatoire), *sont aussitôt* (*mox*) *reçues dans le ciel* (Denz-Bannw., n. 464).

Parmi les partisans de la rétribution immédiate, Jugie cite: aux IXe et Xe siècles, Naucrace, successeur de Théodore a la tête du Stoudion; l'empereur Léon VI le Sage, Nicétas Paphlago, le ménologe de l'empereur Basile II, Arethas de Césarée; — au XIe siècle, Michel Psellos, Jean Maurope, Philippe le Solitaire; — au XIIe siècle, Nicolas de Méthone, Théodore Prodromos; — au XIIIe siècle enfin, les deux frères Nicétas et Michel Acominatos. — Parmi les adversaires, — de l'epoque de Photius jusqu'au concile de Lyon — Jugie cite Photius lui-même, Théophylacte, Euthymius Zigabène, Michel Glycas, Zonaras et, au début du XIIIe siècle, Georges Bardane que nous avons dejà vu discutant du purgatoire avec frère Barthélémy ([27]). On voit par là combien sage était la position de saint Thomas d'Aquin combattant la dilation des récompenses, comme étant une erreur de « certains » Grecs, *error quorumdam Græcorum* ([28]).

([27]) M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 48 sq.
([28]) S. Thomas, *Summa contra Gentes*, 1, IV, c. 91.

* * *

La profession de foi de Michel Paléologue n'a pas mis un terme à la controverse. Ou plus exactement la controverse devait reprendre avec Jean XXII sur une distinction subtile que ce pape, parlant comme docteur privé, entendait mettre entre l'entrée immédiate des âmes justes dans le ciel et la vision béatifique elle même. Aussi, la définition de Benoît XII apporte-t-elle des éléments nouveaux, qui semblent suffisants pour fermer toutes issues à de nouvelles instances:

D'après la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints qui on quitté ce monde avant la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de même celles des saints Apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, qui n'ont rien ou à expier à leur mort ou qui, à l'avenir, n'auront rien à expier à leur mort; celles aussi qui ont eu ou auront à se purifier, lorsqu'après leur mort elles auront achevé de le faire; de même encore les âmes des enfants régénérés par le même baptême du Christ ou encore à baptiser quand ils l'auront été, s'ils viennent à mourir avant l'âge de discrétion; toutes, aussitôt (*mox*) après leur mort, et l'expiation susdite pour celles qui avaient besoin de cette expiation, même avant la resurrection de leur corps et le jugement général, et cela depuis l'ascension de Jésus-Christ notre Sauveur, sont et seront au ciel, au royaume des cieux et au céleste paradis avec le Christ, admises dans la société des anges; et, depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. En outre, par le fait même de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts, jouissent de la divine essence et, par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternel. De même en sera-t-il des âmes de ceux qui, mourant dans la suite, verront la divine essence et en jouiront avant le jugement général. De plus, cette vision et cette jouissance de la divine essence font cesser dans ces âmes les actes de foi et d'espérance, en tant que foi et espérance s'entendent des vertus théologiques au sens propre. En outre, depuis le moment où elles ont commencé ou auront commencé dans ces âmes, cette même vision intuitive et faciale et cette même jouissance

ont duré et dureront, sans interruption et sans fin, jusqu'au jugement dernier et dès lors à jamais.

Nous définissons encore ce qui suit: d'après la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent coupables de péché mortel actuel, descendent aussitôt (*mox*) après leur mort en enfer, pour y subir les peines infernales; et néanmoins au jour du jugement, tous les hommes comparaîtront avec leurs corps devant le tribunal du Christ, pour rendre compte de leurs actes personnels, afin que chacun soit récompensé en son corps suivant qu'il aura fait le bien ou le mal. (DENZ.-BANNW., 530, 531; trad. de Le Bachelet).

Dans cette définition ([29]), toutes les précautions sont prises pour empêcher de nouvelles échappatoires. On y identifie tout d'abord « ciel », « royaume des cieux », « céleste paradis », avec la compagnie du Christ, la société des anges et finalement la vision intuitive, la vie et le repos éternels. Toutes les expressions qu'on peut recueillir chez les Pères reçoivent ici l'interprétation qu'il faut leur donner.

Aucune attente pour les âmes entièrement pures: elles sont mises immédiatement (*mox*) en possession du bonheur céleste, c'est-àdire de la vision béatifique; aucune attente pour les âmes pécheresses; elles sont immédiatement jetées en enfer. Enfin, la visione béatifique est la vision même de l'essence divine, vision qui durera, sans fin et sans interruption, à jamais.

Le concile de Florence, dans le *décret pro Graecis,* précise encore davantage, s'il en est besoin, l'objet de la vision béatifique: c'est une vue claire de Dieu lui-même dans son unité et sa trinité: *intueri clare ipsum Deum unum et trinum.* Précision qui n'a pas été cependant inutile, puisqu'elle a permis de réprouver la 38e proposition de Rosmini, affirmant que la vision béatifique avait pour objet Dieu, uniquement comme auteur des oeuvres *ad extra* (Denz.-Bann., 1928) ([30]).

([29]) Quoiqu'en puisse penser certains auteurs, il s'agit bien ici d'une définition remplissant toutes les conditions de l'*ex cathedra,* engageant l'infaillibilité pontificale. Cf. E. DUBLANCHY, art. *Infaillibilité du pape, D.T.C.,* VII, 1706.

([30]) Avant le concile de Florence on trouve un grand nombre de théologiens grecs partisans de la vision immédiate: Nicéphore Grégoras, Nicolas Cabasilas, Phi-

* * *

A la suite de ces précisions dogmatiques, les théologiens surtout thomistes ont formulé certaines conclusions, qu'il importe de retenir si l'on veut saisir exactement les rapports de la vision intuitive avec les ultimes perfectionnements qu'apportera la parousie.

La vision intuitive, opération de l'intelligence élevée à l'ordre de la vie divine par la lumière de gloire (cf. concile de Vienne, Denz-Bannw., 475) est un acte *unique et toujours identique* (S. Thomas, I[a] II[a], q. III, a. 2, ad 4). La mesure de cet acte ne peut être que l'éternité elle-même. De même que la vision est une participation de la vie divine elle-même, vie qui est dans l'éternité, qui est l'éternité elle-même, ainsi sa mesure est *une participation de l'éternité*:

De quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui puisse donner l'idée de succession, rien qui rappelle même la possibilité du changement. Voir dans saint Augustin un admirable développement sur la félicité *immuable* du ciel, là où « nos

---

lothée, Kokkinos, Théophane de Nicée; au moment où le concile allait s'ouvrir, l'empereur Manuel Paléologue et son ami Demetrius Chrysoloras. Aussitôt après le concile, les partisans de l'union, Grégoire Mammas et Joseph de Méthone, et même parmi les dissidents, George Scholarios (malgré certaines contradictions); au XVI[e] siècle, Manuel le Rhéteur, Gabriel Severos; au XVII[e] Cyrille Lucar, Pierre Moghila, Dosithée, Grégoire de Chios (ce dernier avec quelques réticences); au XVIII[e], malgré la grande partie des théologiens qui rejettent l'époque des rémunérations jusqu'au jugement dernier, quelques tenants de la vieille orthodoxie sont encore avec les Latins, principalement dans l'école de Kiev et de Moscou. JUGIE cite: Théophane Procopovitch, Stéphane Iavorski, et au XIX[e] siècle, Théophylacte Gorskij et Silvestre Lebedinskij et plus près de nous, Philarète Gumilevskij.

Les contradicteurs sont légion: au XV[e] siècle, Nicéphore Calliste Xantopoulos, Syméon de Thessalonique, Joseph Bryennios, Marc d'Ephèse au concile de Florence, son frère Marc Eugenicos, parfois George Scholarios; au XV[e] siècle, Mélèce Pigas; au XVII[e], Mélèce Syrigos; au XVIII[e] la presque totalité des Grecs, avec Eugène Bulgaris, Elias Meniates, Diamantis Rhysios, Jean de Linda; au XIX[e] et jusqu'au XX[e] s., il suffira de nommer Dyovuniotis, Andrutosos, Mesolaras et, chez les Russes, Amphiteatrov, Philarète Drosdov, sans parler de tous ceux qui s'expriment avec ambiguité (Anthime VII[e] dans sa lettre contre les innovations latines (1895), Malinovskij, Macaire, et les catéchismes de Bernadakis, Calliphron, Christopoulos, etc. (Cf. JUGIE, *op. cit.*, p. 52-80).

pensées ne voltigeront plus, passant d'un objet à l'autre, et revenant sur ce qu'elles ont quitté: un coup d'oeil embrassera toute notre science » (*De Trinitate*, xv, 16). Mais précisément si l'acte de vision est, comme le dit saint Thomas, « un instant qui ne passe ni ne s'écoule » (*Cont. Gent.*, III, 62), cet acte demeure éternellement identique à lui-même et ne comporte à proprement parler, pour les élus, aucun progrès dans la connaissance des perfections divines... En conséquence de ce principe, il ne peut y avoir d'accroissement dans la gloire *essentielle*. Cet accroissement, en effet, ne pourrait provenir que d'un accroissement de lumière de gloire: mais l'âme arrivée à son terme ne peut plus mériter, ni par conséquent accroître la grâce qui est en elle, et la lumière de gloire proportionnée à cette grâce ([31]).

Une seconde conclusion thomiste est que la vision intuitive est le principe, la source du bonheur des élus. D'après l'opinion de saint Thomas, la vision intuitive est l'élément formel, essentiel de la béatitude. C'est donc elle qui éclaire et dirige la volonté, les désirs des élus. Il faut s'en souvenir si l'on veut éviter de juger des biens de l'au-delà avec nos idées et nos imaginations d'ici-bas.

La raison prendra pleinement conscience de sa force; dans son union avec Dieu, elle trouvera une satisfactions bien plus haute que celle des honneurs et des louanges d'ici-bas. La gloire qu'elle retirera de cette sublime intimité dépassera toute gloire humaine; et la suffisance du bien éternel lui fera oublier les richesses terrestres. La délectation de la volonté, mise en possession du bien suprême, sera pour l'élu de Dieu, une jouissance bien plus affinée et bien plus appréciée que les jouissances grossières des sens. La certitude de posséder la vie, d'une façon définitive et au plus haut degré où la vie peut être possédée, couronnera cet état de béatitude parfaite. Et, bien que la privation momentanée du corps affecte l'âme encore séparée, cette privation deviendra, grâce à la vision intuitive, une source de joie par la certitude qu'aura l'âme de se réunir au corps dans une résurrection glorieuse. D'ailleurs, l'*attente* n'existe pas au ciel: la gloire est la vie éternelle; la vision béatifique est toute en acte, toujours identique, perpétuellement présente. Le corps ressuscité lui-même n'apportera aucun changement substantiel à cet état de satisfaction de tous les désirs... ([32]).

([31]) Cf. A. MICHEL, art. *Intuitive (vision)*, dans *D.T.C.*, VII, 2390.
([32]) *Id.*, *ibid.*, col. 2392.

Au risque d'encourir le reproche d'avoir « immatérialisé à l'excès les splendeurs de la vie éternelle », nous maintenons ces réflexions, écrites il y a plus de 35 ans. Elles sont utiles pour prévenir l'idée d'un perfectionnement d'ordre *formel* et *intensif* dans la béatitude des élus au moment de la parousie. Nous n'ignorons pas que saint Augustin et même saint Bernard et quelques docteurs du Moyen Age, Haymond d'Alberstadt, Pierre Lombard, saint Bonaventure et saint Thomas lui-même ont parlé d'une croissance *en intensité* de la béatitude des élus au moment de la résurrection, le corps étant uni à l'âme: *Anima separata naturaliter appetit corporis conjuctionem et propter hunc appetitum... ejus operatio qua in Deum fertur est* MINUS INTENSA (*Suppl.*, q. XCIII, a. I). Cependant, dans cet article, qui présente une opinion de jeunesse, l'Angélique Docteur se montre déjà hésitant. Dans la *Somme,* il embrasse nettement l'opinion opposée: *essentiellement* la gloire de élus demeure la même avant et après la résurrection des corps; il y a accroissement *en extension,* mais non en intensité (I^{a} II^{ae}, q. IV, a. 5, ad 5). L'âme, avant la résurrection, jouit pleinement de Dieu, mais avec le désir que cette plénitude rejaillisse, lorsque ce sera possible, sur le corps (*Ibid.,* ad 4).

La controverse est depuis longtemps oubliée. Les plus grands commentateurs de saint Thomas n'en parlent pas ou la notent à peine en passant. Les théologiens montrent que la vision intuitive ne peut recevoir un accroissement *d'intensité,* ni *ex parte objecti*, ni *ex parte luminis gloriæ,* ni *ex parte potentiae.* Ainsi, la gloire consommée, au moment de la parousie, est substantiellement la même que la gloire essentielle. Sans doute, elle y ajoute un perfectionnement réel, la gloire accidentelle des corps glorifiés. Mais ce perfectionnement est purement matériel, relativement à l'aspect formel de la béatitude. C'est un objet de plus auquel le même élément formel, toujours identique à lui-même, de la gloire essentielle, c'est-à-dire la vision béatifique, apporte son rayonnement et sa splendeur. Avec ces restrictions et précisions, nous pouvons souscrire à

l'affirmation de dom Beauduin: « La vision béatifique, bien qu'immédiate et lumineuse, ne trouvera sa réalité plénière et humaine qu'à la résurrection générale. La participation du corps ressuscité apporte aux opérations du composé que nous sommes, une plénitude, une perfection et un humanisme que l'activité de l'âme séparée ne peut connaître » ([33]).

([33]) *Op. cit.*, p. 271.

Prof. FRANCESCO SPADAFORA

GLI ESULI DEL 597 E LA SECONDA PARTE D'ISAIA (1)

Dallo studio del libro di Ezechiele affiora un dato di fatto, confermato esplicitamente da Geremia: gli esuli del 597 erano sicuri dell'*imminente* sfacelo dell'impero babilonese e del loro *imminente* ritorno in patria. Sicurezza tale da non credere, da resistere al chiaro, energico messaggio profetico di Ezechiele (2).

Nella lettera inviata agli esuli, approfittando di un'ambasceria da parte del re Sedecia in Babilonia, poco dopo la deportazione di Jeconia e certo prima del 594, Geremia (*Ier.* 29) scriveva: « Fabbricate case e abitatele... fate prender moglie ai vostri figli... onde cresciate costì... Cercate la prosperità del paese, nel quale vi ho esiliato e pregate il Signore per esso, perchè nella sua prosperità è anche la vostra. Non vi lasciate ingannare dai vostri profeti, dai vostri indovini... nè date retta ai sogni che spacciano... Solo quando saranno compiuti per Babilonia settant'anni, io provvederò a voi e adempirò su di voi le mie promesse col ricondurvi a questo luogo... Se di tutto cuore andrete in cerca di me,... ristorerò le vostre

---

(1) Relazione tenuta nel settembre u. s. alla XV Settimana Biblica, presso il Pontificio Istituto Biblico in Roma.

(2) Per l'esame critico ed esegetico del testo, l'autore rimanda al suo commento: *Ezechiele*, Torino 1948; 2ª ed. 1950. Cf. gli ottimi commenti di J. HERMANN (1924) e di G. A. COOKE (1937; e tra i più recenti: G. FOHRER (1955), G. C. AALDERS (1955).

sorti, vi raccoglierò da tutte le genti... dove io vi dispersi, e vi ricondurrò al luogo donde vi ho fatto esulare » (3).

La lettera è diretta « agli anziani degli esiliati, ai sacerdoti (notate) e a tutto il popolo ».

Geremia aveva già pronunziato, nel 605, la stessa profezia dei settant'anni d'esilio. Infine, poco dopo il 597, nella profezia dei due cesti di fichi, aveva additato negli esuli il resto, oggetto dei disegni divini (*Ier.* 24) (4).

Ma la radicata persuasione permane. Nel 592 ha inizio l'attività profetica di Ezechiele, tra gli stessi esiliati, ma fino alla distruzione di Gerusalemme, questi gli resistono (5). « Figliuol dell'uomo, ti mando a gente ribelle... ti combatteranno, ti disprezzeranno » (*Ez.* 2, 3). Egli annunzia la distruzione di Gerusalemme, con la deportazione dei tristi superstiti e dello stesso Sedecia, a predice ogni bene ai suoi compagni di esilio, purchè si convertano.

Così nell'azione simbolica del c. 4: il Signore, ordinando ad Ezechiele di giacere sul fianco sinistro per 390 giorni, con dinanzi il plastico di Gerusalemme strettamente assediata, annunzia agli esuli che i Giudei in patria subiranno per 390 giorni le conseguenze delle colpe di Giuda; sono i duri giorni del prossimo assedio di Gerusalemme per opera dei Caldei. Finito questo, incomincerà un altro periodo di espiazione per i Giu-

---

(3) Per le questioni critiche ed esegetiche del libro di Geremia, cf. l'accurato commento del P. G. VITTONATTO, Torino (Berutti) 1955. Inoltre: A. CONDAMIN, *Le livre de Jerémie,* 1920; 3a ed. 1936; F. NÖTSCHER (1934); W. RUDOLPH (1947); A. PENNA (1952). La traduzione italiana del testo è presa, qui come in seguito, per *Ier.* ed *Is.*, da *La Sacra Bibbia,* del P. A. VACCARI, VI, Firenze 1953.

(4) Per la profezia dei 70 anni, cf. VITTONATTO, p. 317-322: *Ier.* 25, 1-14. Per la visione dei due cesti di fichi, cf. ivi, 314 ss.; SPADAFORA, comm. ad *Ez.* 11, 14-21

(5) Per la ipotesi di A. BERTHOLET (1936), circa un'attività di Ezechiele in Giudea fino al 586, cf. il nostro *Ezechiele,* p. 19-21 e passim nel commento; ancora, G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (Beiheft zu ZAW, 72), Berlin 1952; cf. *Revue Biblique* 60 (1953) p. 417-419, recensione di R. TOURNAY: « *Le livre de G. Fohrer aura peut-être cet heureux résultat d'éliminer enfin les hypothèses contraires à l'opinion traditionnelle considérant Ezéchiel comme le prophète des exilés* ». Nelle loro divulgazioni, P. AUVRAY, *Ezéchiel* (1947) e J. STEINMANN, *Le prophete Ezéchiel* (1953), sono semplicemente l'eco del BERTHOLET! cf. *Rivista Biblica* 2 (1954) p. 30 s.

dei superstiti. Ezechiele deve vaticinarlo stando a giacere per altri 40 giorni sul fianco destro. Ogni suo giorno di pena risponderà a un anno di castigo per i Giudei... E' l'esilio che a partire dal 587, durerà per circa 40 anni.

La salvezza, la continuità dell'alleanza, verrà dagli esuli del 597. « Figliuol dell'uomo, dei tuoi compagni, dei tuoi compagni, gli uomini del tuo riscatto (il profeta è responsabile della loro salvezza, è il loro goél), che costituiscono tutta la gente d'Israele, di essi gli abitanti di Gerusalemme van dicendo: ' Son lontani dal Signore; a noi il paese è dato in possesso '. Per questo di': Così parla il Signore: ' Benchè li abbia scacciati tra le genti e li abbia dispersi per le regioni, pure sarò io loro santuario, per poco, nelle regioni dove son pervenuti '. Per questo dì: Così parla il Signore: ' Vi raccoglierò di tra i popoli, vi radunerò dalle regioni dove siete stati dispersi e darò a voi il paese d'Israele. Quivi giunti rigetteranno lontano dalla terra tutti gl'idoli... Darò loro un altro cuore... Saran così il mio popolo ed io sarò il loro Dio ' » (11, 14-21).

Donde sorgeva negli esuli la suddetta sicurezza della fine di Babilonia e del loro imminente rientro in Giudea? (6)

La lettera di Geremia fa pensare alla passione politica, alimentata e rivestita da falsi ispirati da una vernice di autenticità profetica. Si sa che c'era nel regno di Giuda un forte partito, o fazione, favorevole all'Egitto, prono alla propaganda del Faraone, fiducioso nella sua potenza militare. C'era inoltre l'idea che Gerusalemme non sarebbe mai stata distrutta: « Il Signore è in mezzo a noi! La sventura non potrà colpirci ». (*Mi.* 3, 11); cf. *Ier.* 7-26.

Evidentemente gli esuli del 597 avevano portato con loro

---

(6) Il quesito non sembra sia posto dagli storici d'Israele, da J. WELLHAUSEN (1921), da R. KITTEL (vol. 3°, 1 1927), a M. NOTH (1950; ed. francese, 1954), a S. W. BARON, *A social and religious history of the Jews*, I, 1952 (trad. francese, 1956). Nè si riscontra tra gli esegeti. Nel Baron, utili riflessioni sono offerte, al riguardo, nel cap. IV: *La pova cruciale*.

in esilio i preconcetti, le passioni, le illusioni, che avevano in patria; e si lasciavano volentieri ingannare dai falsi profeti; ed ecco la lettera di Geremia ad ammonirli.

Stando così le cose, appare quanto mai improbabile, che lo stesso profeta, appena qualche anno dopo, affidasse ad un'altra ambasceria giudaica, per portarla e leggerla sia pure soltanto ai capi degli esuli, la profezia contro Babilonia contenuta nei cc. 50-51 (7). Anche Ezechiele ha un capitolo (*Ez.* 13) contro i falsi profeti e sembrerebbe confortare l'impressione che non c'è da ricercare altri motivi, per spiegarci la opposizione degli esuli alle sue profezie.

In realtà, egli offre altri elementi da rilevare.

1°. — Circa la natura di tale opposizione. Dopo circa un anno dalla visione iniziale, Ezechiele viene visitato nella sua casetta da quelli che rappresentavano più o meno ufficialmente la comunità degli esuli. I discorsi ne avevano definitivamente chiarito il messaggio: sventura imminente per Giuda-Gerusalemme, salvezza per i suoi compagni d'esilio: la rinascita avverrà solo dopo 40 anni dalla distruzione di Gerusalemme; inutili sono i sogni di un ritorno immediato, vana chimera la caduta di Babilonia.

Gli anziani si recano da Ezechiele, per chiedergli come mai era possibile la distruzione di Gerusalemme nel cui perimetro c'era il tempio. E' quello che possiamo dedurre dalla comunicazione che ricevono (cc. 8-11).

La duplice azione simbolica, nel c. 12 preannunzia: 1° la deportazione degli abitanti di Gerusalemme e del loro re; 2° i rigori e le sofferenze dell'assedio; quindi nei vv. 21-28 il profeta controbatte i motivi addotti contro le sue profezie: « Cos'è questo motto, in voga tra voi circa il paese d'Israele: 'Si prolunga il tempo ed ogni profezia vien meno?'. Cioè non è da ora che i profeti minacciano rovine, e tuttavia sono passati degli anni e si è smarrita l'eco delle loro minacce (cf. *Is.* 3; *Mi.* 3, 12...), e nulla si è verificato; lo stesso sarà per i vaticini di sventura che Ezechiele dichiarava imminenti (cf. c. 7): si pensava che dovessero realizzarsi da un giorno all'altro ed invece dopo qualche anno non se ne vedeva neppure il più lieve accenno! Il Signore

---

(7) Essa pertanto viene negata a Geremia, cf. VITTONATTO, p. 59-61: PENNA, p. 332 ss.: sarebbe un discepolo del profeta.

replica con forza, riaffermando l'imminente realizzazione dei preannunzi del suo profeta. L'altro motto era rivolto contro le promesse divine fatte agli esuli: « La visione che questi riceve riguarda uno spazio di tempo molto lungo, egli profetizza per epoche ben lontane ». Ezechiele aveva loro detto che erano il resto, privilegiato da Dio, e che sarebbero rientrati in patria dopo 40 anni dalla distruzione di Gerusalemme. Ai « ribelli » era facile motteggiare e ai falsi profeti ripetere: ci promette belle cose, sì, ma per un tempo che... beato chi vivrà. Ma Ezechiele, in nome di Dio, reagisce, confermando la sicurezza delle promesse divine.

Si rinnovano le consultazioni degli aziani, con una serie di difficoltà, che non hanno nulla a che vedere più con le false idee della religione popolare, con le banali gratuite affermazioni di quella povera gente che erano i falsi profeti.

Ci sono dei giusti in Giuda-Gerusalemme, per essi il Signore non abbandonerà la nazione in mano ai suoi nemici idolatri. Ebbene, risponde il profeta, il principio di solidarietà nel bene, per cui una comunità è salvata per la santità anche di uno soltanto dei suoi membri, ora è sospeso, data la perversità della nazione colpevole che verrà distrutta (c. 14).

Ma allora è inutile sperare salvezza, è vano attendere (dicono gli esuli) le liete promesse loro rivolte, chè la rovina di Gerusalemme ricadrà anche su di essi. Niente più speranza di rientrare in patria; e tutto ciò per i peccati delle passate generazioni: « I padri han mangiato l'agresto e ai figli si allegano i denti ». Ed Ezechiele difende la sovrana giustizia di Dio, svelando tutta la colpevolezza attuale di Giuda-Gerusalemme, tutta la sua infedeltà nel passato. Gli esuli invece devono separare la loro sorte da quella della nazione; devono rispondere soltanto della loro condotta personale; pensino pertanto a migliorarla; pensino a ritornare a Dio con tutto l'animo; a tale scopo servirà mirabilmente l'esempio del castigo che la giustizia di Dio è costretta ad infliggere alla nazione che ha infranto gli statuti dell'alleanza del Sinai. (18 e cc. 15.16.20.22.23).

Dio vuole che si accetti il messaggio del suo inviato, ecco perchè non permette agli anziani di formulare le loro obiezioni, ma li rimprovera e subito fa rispondere dal suo profeta, per dimostrare e far loro toccare con mano che Egli conosce i loro intimi pensieri, conseguentemente, che Ezechiele, per mezzo del quale egli comunica i suoi detti, è l'unico vero profeta.

Come è facile rilevare siamo qui avviati su un campo ben diverso dal politico con le sue passioni e le sue previsioni; non è la cieca fa-

zione dei cortigiani di Gerusalemme, emuli della stolta irresponsabile superbia del re Joaqim, i quali condurranno Sedecia alla rovina, e cercheranno ripetutamente di uccidere Geremia.

2º — Chi sono in realtà gli esuli del 597? (8).

Nel 605, con la vittoria di Karkemish sugli egiziani, la nuova dinastia caldea si assicurava la sovranità su tutto l'arco costiero dall'Asia Minore all'Egitto. Nabuchodonosor, il giovane vincitore, prese dunque, dal torrente d'Egitto fino al fiume Eufrate, tutto ciò che era dei re d'Egitto (II *Reg.* 24, 7).

Anche Joaqim, re di Giuda, divenne suo dipendente e tributario. Ma dopo soli tre anni egli si eresse contro i caldei, negando loro il tributo. Per circa tre anni, Nabuchodonosor lasciò che il ribelle fosse attaccato da bande di caldei, rafforzate con elementi della Siria, Moab ed Ammon; nel 598 intervenne personalmente. Mentre egli avanzava contro Gerusalemme, Joaqim moriva, forse assassinato, e gli succedeva il figlio Jojakin (Jeconia) che dopo tre mesi si arrese ai caldei, appena iniziato l'assedo della capitale. Nabuchodonosor deportò in Babilonia il re, la regina madre e la corte. « Nelle stessa occasione, Nabuchodonosor deportò in Babilonia 7.000 maggiorenti e proprietari del regno, 1.000 operai specializzati, da utilizzare nelle sue grandi costruzioni... ed un numero imprecisato di altre persone (in tutto circa 10.000), spogliando dei suoi arredi più preziosi il tempio » (II *Reg.* 24, 13-16). Si trattava evidentemente di una vera élite. Eran rappresentate le migliori famiglie; molti della classe sacerdotale; lo stesso Ezechiele.

Abbiam visto che Geremia scrive « agli anziani degli esuli, ai sacerdoti ». Per loro lo stesso Geremia aveva parole di vivo incoraggiamento: preannunzia il loro rietro in patria, la predilezione del Signore verso di loro, « perchè si convertiranno a me con tutto il cuore ». Sarà questo l'effetto del messaggio profetico e dell'opera pastorale di Ezechiele, in quanto la realizzazione esatta dei suoi preannunzi minuziosi sulla distruzione di Gerusalemme e la sorte dei Giudei rimasti in patria, vincerà definitivamente ogni residua resistenza alla sua parola. E' il miracolo della profezia.

Ora che questa élite, dopo gli esempi recentissimi offerti dal meraviglioso condottiero e sovrano, qual'era Nabuchodonosor, si illudesse ancora, lì in Babilonia, e credesse imminente lo sfacelo di quell'impero, proprio nella sua fase di rigogliosa ed irresistibile crescita, che pensas-

---

(8) Cf. il nostro *Ezechiele*, p. 1-4; Vittonatto, p. 25 ss.; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2ª ed., Torino 1935, p. 73-98; Noth, (ed. francese), p. 304-308.

sero ad una vittoria dell'Egitto, tale da far loro occupare Babilonia, è addirittura incredibile, avrebbero dovuto essere dei matti.

Ma c'erano i falsi profeti, si dirà. Ezechiele (c. 13) ce li descrive: povera gente prona ad assecondare i sogni, le speranze degli esuli, « per alcune manate di oro, ed alcune fette di pane ».

Ce li descrive, li condanna severamente, ma quando si tratta di consultazioni non sono essi che discutono; mai essi appaiono; sono invece gli anziani. I falsi profeti non portano argomenti. Ben li conosciamo dagli altri libri del V.T.: come ad es. il falso profeta che in risposta alla lettera di Geremia (c. 29), scrisse al sommo sacerdote Sofonia affinchè non permettesse di profetare a Geremia e lo trattasse « quale forsennato che faccia il profeta »! (9)

Non venivan certo da loro le obiezioni teologiche che Ezechiele confuta. E infine ancor più incredibile sarebbe far di quell'élite, che si occupa immediatamente di Ezechiele quale probabile profeta e va a consultarlo, una massa di creduloni imbecilli al seguito di un gruppo di poveri imbroglioni.

Le false idee della religione popolare (10) possono spiegare la persistente fiducia che Gerusalemme non verrà distrutta, ma non possono render conto di quella certezza, così contraria alla realtà, della imminente fine di Babilonia e ancora dell'imminente ritorno in patria.

Anche limitandoci alla disamina, qui più che altro appena abbozzata, bisogna confessare che il motivo, a prima vista semplice e risolutivo, della passione politica e dei falsi profeti, non rende affatto ragione della situazione quale ci risulta dal libro di Ezechiele.

Anche le tribù settentrionali erano state deportate dagli Assiri; la Siria era caduta e nessuno era ritornato in patria. (11)

Supponiamo, per un momento che ci fosse una profezia autentica che avesse preannunziato velatamente la distruzione di Giuda-Gerusalemme, e chiaramente l'esilio, che avesse additato in Babilonia la potenza vincitrice, e che avesse presentato la rovina di Babilonia e il ritorno degli esuli, quasi seguissero a brevissima distanza dal colpo in-

---

(9) Cf. I *Reg.* 22, 6-28; *Mi.* 2, 7-11; 3, 5 ss.; *Ier.* 28 . . .

(10) Cf. il nostro *Collettivismo e individualismo nel V. T.*, 1952, p. 105, 231-239.

(11) I deportati del regno di Samaria sparirono amalgamati in quell'immenso mare che eran le popolazioni dell'impero assiro; soltanto il CAUSSE (*Les Dispersés d'Israël*, 1929, p. 9-24; cf. ancora il suo *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, 1937, p. 184-188) ha cercato di sostenere il contrario; A. BEA in *Biblica* 11 (1930) 465-468; *Collettivismo...*, p. 251-254.

flitto a Giuda, allora ogni cosa avrebbe la sua naturale, adeguata spiegazione.

Ci spiegheremmo effettivamente la opposizione degli esuli, quale l'abbiamo rilevata, ai vaticini di Ezechiele, le loro persuasioni, le loro certezze, altrimenti inspiegabili.

In tal caso, ad es., noi comprendiamo la necessità della rettifica di Geremia sia nel 605, come subito dopo il 597 agli esuli; come ci spiegheremmo perchè, a qualche anno di distanza, nella lettera da noi ricordata, egli mandi in Babilonia, perchè sia letta e subito dopo distrutta, la profezia sulla rovina di Babilonia (cc. 50-51): dimostrava in tal modo di conoscere e di confermare la profezia cui gli esuli si rifacevano, la quale non era affatto in contrasto con la sua comunicazione sui settant'anni (a partre dal 605); questa ne era piuttosto una precisazione quanto alla durata dell'esilio, e un suggerimento di prudenza che avrebbe consentito appunto la realizzazione delle divine promesse.

Anteriormente al 597 (e al 605: poichè il v. 12 di *Ier*. 25, con l'accenno alla caduta di Babilonia, è ritenuto comunemente fuori posto) ([12]) non c'è, per i punti da noi precisati, che la profezia di Isaia. ([13])

Al Santo d'Israele, che nella visione iniziale lamenta la perversità di Giuda, Isaia chiede angosciato: « Fino a quando, Signore, durerà tanta ostinatezza ». E l'Eterno: « Finchè le città siano desolate, senza abitatori, e le case vuote di gente e la campagna ridotta a squallido deserto ». Il Signore — continua il profeta — ne allontanerà la popolazione e in grande abbandono giacerà il paese. Ne rimarrà ancora una decima parte, ma di nuovo andrà a soqquadro, come quercia o come rovere che atterrandola ne resta un ceppo: semente santa è quel suo ceppo » (c. 6).

Si ricordi il verso 27 del c. 1, considerato giustamente come il tema di tutta la profezia isaiana: « Sion sarà redenta con un giudizio e i suoi

---

([12]) *Ier*. 25, 12 ss.: « Al termine poi dei 70 anni punirò il re e la gente di Babilonia... e il paese dei Caldei, riducendolo a desolazione perpetua... ». Vittonatto, p. 322, che pone tra parentesi quadra, nel testo, i vv. 12, 13c, 14; Penna, p. 197: « La seconda parte della profezia, ossia la distruzione di Babilonia (v. 12.14), è eliminata concordemente dai critici, non soltanto razionalisti (cf. Condamin, Ricciotti, Nötscher, Dennefeld) ». Per il Dennefeld, cf. il suo sintetico, ma pregevole commento, *Les grands Prophètes*, vol. VII de *La S.te Bible* (Pirot-Clamer), 1947.

([13]) Per i numerosi commenti recenti ad Isaia, cf. A. Penna, *Isaia*, Torino 1958, p. 42-44; i migliori, tra i cattolici, permangono quelli di F. Feldman, I-II (Münster) 1925-1926 e di J. Fischer, I-II (Bonn) 1937-1939.

reduci con la giustizia » ([14]). Allusione all'esilio babilonese che storicamente costituì il detto castigo purificatore.

Si noti come in Isaia *non si parla mai esplicitamente* della distruzione di Giuda-Gerusalemme: ci spieghiamo pertanto come gli esuli ricalcitrino ad ammetterla. Troviamo invece esplicitamente prannunziata la fine di Babilonia e il ritorno degli esuli, nei cc. 13-14; la sola caduta di Babilonia, di nuovo al c. 21: infine, la deportazione in Babilonia, nel c. 39,5-7.

Sebbene per i cc. 13-14 e 21 si potrebbe pensare che a un primitivo *Assur* fosse stato sostituito *Babel* ([15]), tutti ritengono trattarsi effettivamente di Babilonia.

Manca, comunque, in essi qualunque nota cronologica che possa indurre alla falsa conclusione che la rovina di Babilonia, e conseguentemente il ritorno degli esuli, segua a brevissima distanza, se non immediatamente, la stessa deportazione.

E si noti che questo fattore è centrale, in quanto sia Geremia che Ezechiele concordavano sul ritorno degli esuli e sulla fine di Babilonia; essi però ne precisavano la data a circa 40 anni dopo la prossima distruzione di Gerusalemme, mentre gli esuli ritenevano imminenti i due eventi.

Ora, nella seconda parte, oltre alle ripetute e chiarissime profezie annunzianti la rovina di Babilonia, e il ritorno degli esuli, presentato a calde tinte con immagini grandiose, quale un secondo esodo dall'Egitto, sotto la protezione di Jahweh che marcia alla testa dei reduci, riscontriamo effettivamente, e per ben due volte, espressioni che potevano benissimo essere intese dagli esuli di un loro immediato ritorno.

---

(14) « I suoi reduci », traduzione filologicamente ineccepibile, dato il duplice significato del verbo shûb « ritornare materialmente » o « ritornare moralmente (a Dio) » e che pare debba essere qui preferita, dato l'uso prevalente in tutto il libro di Isaia del primo significato. Un esempio, l'abbiamo ancora nel nome simbolico shĕ'ār iāshûb, spiegato, ben può dirsi, comunemente: « un residuo, un resto ritornerà » (*Is.* 7, 3); così nei commenti di A. Condamin (1905), G. B. Gray ƒ1912), Vaccari, p. 39, Penna, p. 93 ..... Cf. D. Buzy, *Les symboles de l'A.T.*, 1923, p. 95.

Per *Is.* 1, 27, cf. ancora G. Girotti, *Il libro di Isaia*, Torino (Berutti) 1942, p. 156. Il ritorno degli esuli, del resto d'Israele, dall'esilio è un tema isaiano, che riecheggia di frequente: 14, 1-4; 40, 27; 8 . 14; 42, 24; 43, 1 . 22 . 28; 56, 3-8 ...

(15) Accenno a tale possibilità, in Vaccari, p. 55 . 57; Penna, p. 162. Il Fischer (I, p. 110) rimette la composizione di questi cap. « poco tempo prima della morte di Nabuchodonosor ». Secondo il Penna (ivi): « nulla vieta di ritenere che il brano fu composto, qualche diecina d'anni prima dei cc. 40 ss., da un medesimo autore. Esso è, più o meno, contemporaneo con l'oracolo analogo di Geremia (50, 1 ss.) » !

Is. 46, 12 s.: « Ascoltatemi voi, smarriti d'animo, che dalla giustizia vi credete lontani. Io affretto la mia giustizia; essa non sta lontano, e il mio salvamento non tarderà; dispenserò in Sion la salvezza ad Israele, soggetto di mia gloria ».

Is. 51, 1-5: « Ascoltate me, anime in cerca di giustizia, in traccia del Signore. Guardate alla roccia, donde foste tagliati, alla cava donde foste estratti (cioè: mirate Abramo vostro padre, e Sara che vi ha partoriti); lui soletto ho chiamato, l'ho benedetto, l'ho moltiplicato. Orbene il Signore ristora Sion, ristora le sue rovine; rende la sua landa come un Eden, e il suo deserto come un giardino del Signore; vi si troverà gioia e letizia, ringraziamenti e canti di lode! Date retta a me, o popoli... Da me uscirà la legge e il mio diritto a illuminare i popoli. *Fa presto a giungere* la mia giustizia, *s'avanza a gran passi* la mia salute »... Ancora, nel v. 15: « Il prigioniero (Israele) *presto* sarà liberato... » (cf. Penna, p. 518 s.).

E nel c. 54, 7 s. E' la celebre profezia: « Esulta, o sterile che non hai partorito; erompi in giubili e canti, tu che non hai provato le doglie... Poichè tuo sposo (dice agli esuli che costituiranno la rinata comunità fedele al Signore) è il tuo fattore: porta il nome di « Signore degli eserciti » (*Jahweh sevaot*) o « Signore onnipotente »; e tuo vindice è il Santo d'Israele: si chiama Dio in tutta la terra.

« *Per un breve istante ti ho abbandonata,* e con grande affetto ti raccoglierò. *In uno sfogo d'ira ti ho per un istante nascosto il mio volto;* ma con perenne clemenza ti ho compatito, dice il tuo Vindice, il Signore... ».

56,1: « Osservate il diritto e praticate la giustizia; perchè *prossima* è la mia salvezza, la mia giustizia *sta per* rivelarsi » ([16]).

Ci soccorre una analogia. Conosciamo l'erronea concezione di un Messia nazionalista, di un Regno di Dio che viene bello e formato (*Lc.* 17, 20), s'impone con qualche strepitosa vittoria e si sviluppa stabilendo per sempre il predominio d'Israele; concezione radicata, diffusa al tempo di N. Signore e propria del giudaismo ufficiale, dai sommi sacerdoti ai Dottori della Legge. Essa trova la sua ragione non nelle circostanze storiche e nella letteratura apocrifa, ma in una profezia autentica, quella di Daniele, nei cc. 2.7-12. Le circostanze storiche che crearono l'eroica lotta dei Maccabei, esasperarono il sentimento par-

([16]) Cf. Penna, p. 551: « Si parla di *salvezza* e di *giustizia*, ossia di una liberazione, in cui apparirà la giustizia divina, come di qualche cosa di imminente. E' il medesimo concetto rilevato già in 46, 13 e in 55, 6 (— credo sia errato, per 54, 7s.; in 55, 6 leggiamo: « Ricercate il Signore, mentre si fa trovare; invocatelo, mentre è vicino » —).... ».

ticolaristico e nazionale; in tal clima, che ebbe nuovo alimento nelle sciagurate lotte fraterne degli ultimi Asmonei con l'intervento di Roma e la tirannia degli Erodiani, si interpretò la profezia suddetta in senso materiale e nazionale; si aspettò un regno di Dio, in tutto simile agli imperi che lo avevano preceduto. Si pensò al Messia con la sua corte, con il suo esercito; il suo affermarsi, il suo trionfo netto e inconfondibile e il suo conseguente regno, vittorioso, prospero, come quello ad es. di Nabuchodonosor, Ciro o Alessandro; e il vincitore dominare senza più timore, fin dall'attimo della vittoria. Tanto più che in Daniele si parla del « regno dei santi » che appena fondato ha il dominio di tutte le genti e per sempre. Gli evangeli sono testimoni di questa erronea concezione che porterà i Giudei ad opporsi violentemente al Cristo.

Non senza riferimento ad essa, Gesù N. Signore scelse per sè l'appellativo messianico di Figliuol dell'uomo, che è proprio di *Daniele*, per combatterla ed inculcare la vera natura della sua missione; per questo, egli così frequentemente si rifà ai termini, alle espressioni di quelle profezie, applicandoseli [17].

La profezia di Daniele, in realtà, assicurava ai giudei che il piano divino, pur tra le grandi vicissitudini storiche, di cui erano spettatori e nelle quali talvolta sarebbero entrati come misero oggetto di contesa, si sarebbe fedelmente realizzato. Essa animò la resistenza, l'impeto eroico dei pii jahwisti sotto l'attrattiva dell'ellenismo e la sanguinosa persecuzione dei Seleucidi.

Così la seconda parte del libro di Isaia, in particolare, servì ad impedire che gli esuli, il resto di Giuda, finissero allo stesso modo di quelli del regno di Samaria. « Nè si attenuerà mai — dirà Ezechiele agli esuli — il vostro pensiero, quel che andate fantasticando: ' saremo come le genti, come i clan delle altre regioni, servendo al legno e alla pietra '. Per la mia vita — oracolo del Signore io regnerò su di voi, spiegando la grande potenza del mio braccio. Vi trarrò dalle genti... » (*Ez.* 20, 32 s.). Solo un'élite a conoscenza della profezie di Isaia potè resistere al fascino della civiltà, della religione dei dominatori; e la stessa falsa interpretazione che tali profezie avrebbero

---

[17] Cf. al riguardo, la v. *Daniele,* nel *Dizion. Biblico* (ed. Studium) e il nostro libretto, *Gesù e la fine di Gerusalemme,* 1950, p. 17 ss., 61 ss., 93-96.

avuto immediata realizzazione servì mirabilmente a tale scopo, e, per contrasto, rese, direi, più efficace l'opera di Ezechiele.

E' facile intravedere il contributo nuovo che la questione trattata può apportare al problema critico riguardante i vaticini contro Babilonia (*Ier.* 50-51; *Is.* 13-14.21.39) e la seconda parte di Isaia in particolare.

A proposito di quest'ultimo, una recente rassegna (18) così concludeva: « Obiective ponderatis argumentis sententiae Deutero-Trito-Isaiae faventibus nobis videtur problema isaianum hodie in eadem inveniri condicione ac anno 1908, id est argumenta allata pro problematis solutione in favorem Deutero-Trito-Isaiae rem non evincunt... Argumenta hucusque adducta vel sunt eadem ac ante 50 annos intrinseca et hypothetica vel ad illa reducuntur »...

Tanto più è da considerare, pertanto, l'argomento da noi trattato, in quanto si esce dalla trita ed esclusiva visuale letteraria, affatto soggettiva, per entrare nel campo più positivo della storia. La soluzione proposta fa dedurre, direttamente, l'esistenza della seconda parte di Isaia, prima dell'esilio, con le conseguenze importantissime che ne derivano in ordine allo sviluppo delle idee religiose, e ai riflessi con gli altri libri del Vecchio Testamento (19).

La soluzione presentata, infine, offre una risposta abbastanza risolutiva alla consueta difficoltà: « A che cosa sareb-

---

(18) S. Gozzo, *De Catholicorum sententia circa authenticitatem Is.* 40-66 *inde ab anno* 1908, in *Antonianum* 32 (1957) 369-410. Al riguardo, cf. la critica da noi fatta all'*Isaia* di A. Penna, in *Euntes Docete* 2 (1958) 166-172 o in *Palestra del Clero* 37 (1958) 623-627. Quanto all'unità di *Is.* 40-66, cf. Baron (*op. cit.*, p. 470): « Les poids de l'évidence penche actuellement en faveur de l'unité fondamentale d'Esaïe, 40-66 (malgré quelques interpolations plus tardives), établie sur des bases historiques et linguistiques. Cf. aussi, sur le dernier point, J. W. Behr,*The Writings of Deutero-Isaiah and the Neo-Babylanian Royal Inscriptions*; et S. H. Blank, *Studies in Deutero-Isaiah*, in *HUCA*, XV, 1-46 ».

(19) Per lo schema evolutivo wellhauseniano, cui, sia pure con ritocchi, ci si rifà tuttora, qualsiasi idea teologica concernente il monoteismo propriamente detto, l'idea di creazione, di morale, di retribuzione individuale... e qualsiasi libro che l'esprima, sono da porre verso la fine dell'esilio e giù di lì! Cf. ad es. per l'idea di creazione, G. Lambert, *La création dans la Bible*, in *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1953), 252-281.

bero serviti questi vaticini sulla distruzione di Babilonia e il ritorno degli esuli, di nessun interesse per i contemporanei del profeta? » ([20]). Servirono a preservare i deportati del 597 dallo sbandamento esiziale che aveva cancellato dalla storia gli altri deportati d'Israele (734 e 721): è Jahweh che prepara e conserva, col miracolo della profezia ([21]), il « resto » cui benedirà e che riporterà in patria, purificato, a formare il « nuovo Israele », per la realizzazione del suo piano salvifico. Sono considerazioni che andranno riprese e adeguatamente sviluppate.

([20]) Secondo tale ragionamento, dovremmo denegare, per lo stesso motivo, l'esistenza di vaticini strettamente messianici, in tutto il Vecchio Testamento; così, ad es., per i Carmi del Servo di Iahweh, in questa seconda parte di Isaia.

([21]) Vi insiste ripetutamente il profeta: 41, 21-24 . 26-28, « Chi l'ha predetto da principio, perchè lo sapessimo, chi in antecedenza, perchè diciamo: 'ha ragione'?... Il primo annunzio lo davo io a Sion... »; 42, 9; 43, 9-12; 44, 7c-25s.; 45, 19 . 21; 46, 10; 48, 3ss., 14ss.; 52, 6.

Mons. Roberto Masi

LA TEOLOGIA DELLA TRANSUSTANZIAZIONE IN PIETRO CANTORE

Il dogma della transustanziazione, contenuto nella S. Scrittura, trasmesso e chiarito dalla tradizione patristica, fu studiato ed elaborato durante la rinascenza carolingia, con la prima controversia eucaristica suscitata dal *De corpore et Sanguine Domini* (831), di Pascasio Radberto, abate del monastero benedettino di Corbia, cui presero parte specialmente Rabano Mauro e Ratrammo (1). Un'altro progresso verso una migliore conoscenza teologica del dogma della transustanziazione fu compiupto in seguito alla seconda grande controversia eucaristica del medio evo, suscitata dal *De sacra cena* di Berengario di Tours (1047). Berengario negò la transustanziazione e la reale presenza del corpo di Cristo nell'Eucaristia; questa eresia, la prima grande eresia eucaristica, fu combattuta da una schiera di ottimi teologi, tra i quali si distinsero Lanfranco di Bec (+ 1089), Guitmondo di Aversa (+ 1095), ecc. i quali determinarono un vigoroso progresso dottrinale, e prepararono una più accurata definizione del dogma della transustanziazione nel Concilio Lateranense del 1079.

Il rifiorire degli studi teologici, promosso in occasione della controversia berengariana, continuò durante tutto il secolo XII, che fu una preparazione, lenta ma sicura, alla rigogliosa primavera del secolo XIII. Nel secolo XII si andarono precisando i concetti, si chiarirono tanti elementi della rivelazione, in modo che quando, verso il principio del 1200, la fisica e la metafisica di Aristotele vennero conosciute nel mondo latino, il terreno era già preparato per una profonda elaborazione teologica, che condusse ai fastigi dei sistemi di Alessandro di Ales, di S. Alberto Magno, di S. Bonaventura e finalmente di San Tommaso, l'Aquila di Aquino.

---

(1) Cf. C. Gliozzo, *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia,* Palermo 1945.

Nel secolo XII anche il dogma della transustanziazione venne studiato nei suoi elementi, ed alla fine del secolo la sua formulazione era molto vicina a quella dei grandi teologi del secolo seguente, i quali vi aggiunsero l'elaborazione concettuale con elementi della filosofia aristotelica, che mancavano invece alla teologia del secolo XII. Un testimone di questo progresso è Pietro detto il « Cantore », uno dei più grandi maestri di Parigi della fine del 1100.

Nato verso la metà del secolo XII, Pietro insegnava a Parigi nel 1171; venne nominato Cantore nella Chiesa episcopale di Parigi, da cui il soprannome di « Cantore ». Morì il 22 settembre 1197 nell'abbazia di Longpont, dove si era fermato ammalato, mentre andava a Reims, chiamato per assumere la dignità di decano del capitolo della Chiesa Episcopale.

Gli scritti di Pietro Cantore obbediscono piuttosto ad esigenze concrete, e sono di carattere più morale e pratico che speculativo. Sostanzialmente morale è la celebre opera *Summa de sacramentis et animae consiliis,* che in questi anni viene edita da Jean-Albert Dugauquier ([2]). In questa opera, Pietro tratta dei sacramenti del Vecchio Testamento e di alcuni sacramenti del Nuovo (Battesimo, Confermazione, Estrema Unzione, Eucaristia, Penitenza); nella seconda parte propone una lunga trattazione di casi di coscienza di morale e di diritto, *liber casuum conscientiae.* La *Summa de sacramentis et animae consiliis* non è un trattato speculativo; l'A. è un moralista attento, che vuole risolvere casi dubbi e difficili, mentre lascia da parte, come egli stesso più volte espressamente confessa, le questioni ed i problemi comuni. Anche nella prima parte dell'opera, quando parla dei sacramenti singoli, l'A. attende piuttosto a questioni morali. La dottrina sull'Eucaristia è esposta da un punto di vista prevalentemente morale e casuistico; inoltre anche su questo argomento Pietro promette di volere omettere « ea quae usitatius solent inquiri » (ed. cit., vol. I, p. 134), preferendo problemi meno noti. Tuttavia egli fa anche numerosi riferimenti, che ci permettono di conoscere la sua dottrina teologica sull'Eucaristia. L'importanza di questa dottrina sta nel fatto che Pietro Cantore insegnò e scrisse verso la fine del secolo XII, quindi, data la sua autorità dottrinale da tutti riconosciuta, egli può essere una testi-

---

([2]) Petrus Cantor, *Summa de sacramentis et animae consiliis,* ed. Jean-Albert Dugauquier, vol. I; De sacramentis legalibus. De baptismo. De confirmatione. De extrema unctione. De Eucharistia, Lovanio 1954; vol. II: Tractatus de paenitentia et excommunicatione, Lovanio 1957; vol. III: Liber casuum conscientiae, sive subtilium quaestionum circa simoniam, furtum, matrimonium, etc. (in preparazione); vol. IV: Appendice. Quaestiones scholares e schola Petri Cantoris Parisiensis (in preparazione).

monianza dello stato della dottrina cattolica sul dogma della transustanziazione, poco prima che esso fosse elaborato per mezzo di concetti tratti dalla filosofia aristotelica. Nel *De sacramentis et animae consiliis* si incontrano abbondantemente i vocaboli « transsubstantiatio » e « transsubstantiare »; siccome questi termini divennero di uso generale dopo il 1170-1180 (3), possiamo affermare che l'opera venne composta dopo questa data, entro il 1192-1197 (4), e può bene essere una testimonianza della teologia della transustanziazione alla fine del secolo XII (5).

1. La transustanziazione

Pietro Cantore incomincia il trattato sull'Eucaristia precisando che cosa è la transustanziazione, in relazione ed in opposizione alle conversioni naturali. Spiega dunque il nostro A. che nelle conversioni naturali rimane il soggetto, mentre la forma o essenza della cosa è mutata, come quando per es. il vino diventa aceto o, secondo la chimica di allora, il fieno diventa vetro (6). Nella mutazione eucaristica al contrario il soggetto cambia, mentre la forma rimane: non solo la forma accidentale, osserva Pietro, ma anche *forse,* l'espressione è sua, la forma sostanziale, come la « panitas »: « Prius notandum est quod unius corporis fit transsubstantiatio in aliud, et cum in naturalibus in quibus fit conuersio maneat ypostasis, id est, forma siue essentia mutata, si-

---

(3) Cf. J. De Ghellinck, *Eucharistie au XII siècle en occident,* in D.Th.C., vol. V, c. 1287-1293.

(4) Cf. D. van den Eynde, *Precisions cronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII siècle,* in « Antonianum » 26 (1951), p. 237-239.

(5) Altre opere di Pietro Cantore sono il *Verbum abbreviatum,* detto anche *Summa de vitiis et virtutibus,* scritto nel 1191-1192 (cf. D. van der Eynde, *Précisions cronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII siècle,* in « Antonianum » 26 (1951), p. 234-237, ed edito a Mons nel 1639 da Giorgio Galopin, monaco benedettino di Saint-Guislain, e introdotto nel Migne (PL, vol. CCV, c. 21-554), che espone materia penitenziale, con un cenno dei novissimi: *Summa Abel* (edita in parte dal Cardinale Pitra, in *Spicilegium solesmense,* III, Parigi 1852-1858, p. 1 s. e in *Analecta sacra,* II, Parigi 1886-1887, p. 585-623), che è un ampio dizionario enciclopedico (iniziante con la parola Abel, da cui il nome), su argomenti teologici e liturgici; *De tropis loquendi,* che tenta di concordare le antinomie bibliche, precorrendo così il *Sic et non* di Abelardo; *Glossae super unum ex quatuor,* armonia dei quattro evangeli; altre brevi glosse alla S. Scrittura.

(6) La mutazione di fieno in vetro è un esempio comune dei teologi del secolo XII. La troviamo anche in *Sententiae divinitatis*: « homines etiam suo artificio substantias commutant, facientes de feno vitrum, de vino acetum » (ed. B. Geyer, *Die sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertischen Schule,* in « Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters », Band VII, Münster 1909, p. 133.

cut in feno et in uitro, in uino et aceto; hic e contrario fit, quia mutatur ypostasis et forma manet, non dico accidentalis tantum, sicut color, rotunditas et huiusmodi, sed etiam substantialis forte, sicut panitas » (*o. c.*, p. 133-4).

Tentiamo di interpretare con precisione che cosa intende Pietro Cantore; in particolare quale significato dà alle parole « ypostasis » e « forma ». Per riuscire in questo intento è conveniente trascrivere un passo parallelo dello stesso Pietro, tratto dal *De tropis loquendi*. Trattando del valore e del significato dei pronomi, Pietro porta molti esempi tratti dalla Sacra Scrittura; tra di essi c'è l'esempio della formula della consacrazione, per spiegare la quale egli espone brevemente la dottrina della transustanziazione: « Hoc pronomen hic, sive aliud demonstrativum, quoniam demonstrat ypostasim solam, id est substantiam mere circonscriptam omni qualitate, ita quod innuit accessionem alterius qualitatis ad ipsam, ut hoc fenum erit vitrum; et huius mutationem novit physicus, illa enim substantia que est fenum erit vitrum si deponet fenitatem et assumet vitritatem, ut ita dicamus: est et alia mutatio eucharistie huic, quam non novit physicus sed solus theologus, ut quando substantia omnino transit et alia advenit nova, remanet tamen eadem sensualis qualitas et etiam accidentalis, ut iste panis fiet corpus Christi, vel commutetur in corpus Christi, vel transsustantietur in corpus Christi. Unde quia substantia panis omnino transit. non est dicendum, apposito verbo substantivo, ut iste panis erit corpus Christi; remanebit tamen panitas et color, ut ita dicam; et color non erit in aliquo subiecto, vel in aliquibus, quidquid oblateret dialecticus » (7).

Per comprendere meglio questi brani, consideriamo prima le mutazioni naturali e poi la transustanziazione, sia la « ypostasis » sia la « forma ».

I. - 1) Nelle mutazioni naturali, dice Pietro Cantore, rimane la « ypostasis » e muta la forma. Questa « *ypostasis* » che rimane è la « substantia mere circonscripta omni qualitate » il soggetto o sostanza senza le sue determinazioni; se alla sostanza si aggiunge un'altra « qualitas », allora si ottiene una mutazione; per es. se la sostanza che è fieno depone la « fenitas » ed assume la « vitritas » cessa di essere fieno

(7) PETRUS CANTOR, *De tropis loquendi*, Bibl. Nat. Paris, ms. lat. 14892, fol. 93v-94r. Questo brano è riportato in modo un poco differente da E. DUMOUTET, *La théologie de l'Eucharistie à la fin du XII siècle: le témôignage de Pierre le Chantre d'après la Summa de Sacramentis*, in « Archives d'ist. doctr. et litt. du Moyen-Age », t. XIV, 1943-45, p. 233, p. 218 in nota.

e diventa vetro: « illa enim substantia quae est fenum erit vitrum si deponeret fenitatem et assumeret vitritatem, ut ita dicamus » ([8]).

2) La *forma,* che nelle mutazioni naturali cambia, detta da Pietro Cantore « forma siue essentia » (*Summa de Sacramentis,* ed. cit., p. 133), è la « qualitas », che determina il corpo, per es. la « fenitas », la « vitritas », la « panitas », come apparisce dal brano del *De tropis loquendi;* possiamo dire che questa forma è la qualità o il complesso delle proprietà, che determinano e distinguono il corpo.

Volendo chiarire le espressioni piuttosto confuse di Pietro Cantore, dobbiamo dire che la « substantia » o, in greco, « ypostasis » è quello che noi oggi chiamiamo con terminologia aristotelica « substantia » di una cosa; la « forma », detta anche « qualitas » in genere ed in particolare « fenitas », « vitritas », « panitas » rispettivamente per il fieno, il vetro, il pane, è una proprietà che oggi diciamo, in termini aristotelici, accidente che sta nella sostanza. Pietro chiama questa « qualitas » anche « forma substantialis », ma non dobbiamo farci ingannare dal nome; in realtà, dalla descrizione che possiamo leggere in diversi passi del nostro A., dobbiamo dire che essa è un accidente in senso aristotelico, come meglio si vedrà tra poco. Accanto a questa « qualitas » in forza della quale un corpo ha la sua determinazione, Pietro Cantore mette anche tutte le altre proprietà, colore, figura, odore, ecc.: cioè tutti gli altri accidenti del corpo, che chiama « forme accidentales ». In questa considerazione il corpo risulta composto, secondo Pietro Cantore, 1) dalla « substantia » o « ypostasis », 2) dalla « qualitas » o « substantialis proprietas » o « forma substantialis », 3) dalle « forme accidentales », cioè colore, odore, ecc. nelle mutazioni naturali rimane l'« ypostasis », mentre mutano la « forma substantialis » e le « forme accidentales ».

In questo modo le mutazioni naturali, indicate dal nostro A., di vino in aceto e l'altra curiosa di fieno in vetro dobbiamo dirle, secon-

---

([8]) Il termine « substantia » è adoperato anche in un altro senso da Pietro Cantore ed in genere dai teologi della fine del secolo XII; tra le altre questioni di teologia dei sacramenti c'era anche quella che riguarda la « substantia sacramenti »: il termine « substantia sacramenti » significa ciò che è necessario affinchè il sacramento esista e senza del quale non può essere fatto. Per es. Pietro Cantore, nel trattato de Eucharistia pone la questione della « substantia sacramenti »: « Queritur quid sit de substantia sacramenti illius, scilicet quod ita necessarium sit ad illud ut sine eo omnino celebrari non possit » (*o. c.*, p. 174). E' chiaro che non in questo senso deve essere presa la parola « substantia » nella discussione sulla transustanziazione. Ed è forse per questa ragione, per evitare malintesi, che Pietro parlando della transustanziazione adopera la parola « ypostatis » che significa appunto « substantia », « id quod subest ».

do la terminologia di Pietro Cantore, sostanziali, perchè, pur restando la stessa « ypostasis », muta quella che Pietro chiama la « substatialis proprietas » o « forma substantialis » cioè la « vinitas » e la « fenitas »; siccome però questa « substantialis proprietas » è di fatto un accidente in senso aristotelico, se vogliamo esprimere il pensiero di Pietro con termini aristotelici, dobbiamo dire che quelle mutazioni sono accidentali, perchè resta la stessa sostanza e mutano solo gli accidenti.

Come si vede, il pensiero e la terminologia del nostro A. sulle mutazioni naturali non sono affatto chiari.

II. - Avendo così studiato la mutazione naturale, secondo Pietro Cantore, passiamo a considerare la transustanziazione. 1) Nella conversione eucaristica, l'« ypostasis » muta, mentre rimane la « forma », afferma Pietro Cantore. Questa *ypostasis*, che muta, è quella che chiamammo « substantia mere circonscripta omni qualitate »; appunto questa « substantia omnino transit et alia advenit nova ».

Se la sostanza muta completamente nella transustanziazione, come si deve intendere la frase « corpus Christi fit ex pane », chiede il nostro A.? A questa domanda egli risponde che la preposizione « ex » non si deve intendere nel senso materiale, perchè il pane non è la materia del corpo di Cristo. Il bronzo è la materia della statua, perciò si dice che « statua fit ex ere »; similmente nelle mutazioni di un corpo in un altro per es. del fieno nel vetro, dove rimane l'« ypostasis », che è la materia in cui avviene la mutazione. Tutto questo non si può dire della transustanziazione, nella quale non esiste una « ypostasis » o sostanza che possa dirsi materia di ciò in cui avviene la conversione: « Queritur de hac locutione *corpus Christi fit ex pane*, an sit vera, et si est vera, qualiter ibi ponatur hec prepositio « ex ». Non enim potest dici quod materialiter ponatur, quia panis non est materia corporis Christi, sicut cum dicitur: statua fit ex ere. Similiter etiam in aliis ubi fit conversio, sed manente ypostasi, ut cum dicitur utrum fit ex feno. Sed hic non manet ypostasis que dici possit materia illius in quo fit conversio » (*o.c.*, p. 140-1). La « ypostasis » che muta completamente nella transustanziazione è dunque la sostanza del pane e del vino.

2) Nella conversione eucaristica rimane la *forma* del pane e del vino; non rimane solo la forma accidentale, cioè gli accidenti, come « color, rotunditas et huiusmodi », o, come dice nel brano de *De tropis loquendi*, « eadem sensualis qualitas et accidentalis », cioè le qualità sensibili ed accidentali del pane e del vino; ma forse rimane anche la forma sostantiale.

Che cosa intende Pietro Cantore per forma sostanziale, per es. nel pane la « panitas », come egli stesso la chiama? Nel brano del *De tropis*

loquendi parla della « fenitas » e della « vitritas » che sono « qualitates », aggiunte alla « ypostasis » o « substantia », determinanti la specie di un corpo. Nella *Summa de sacramentis* chiama questa « forma substantialis » anche « substantialis proprietas » (*o.c.*, p. 168, 171) e si domanda se possa restare senza soggetto di inerenza dopo la transustanziazione, come gli accidenti (*o.c.*, p. 134, 141, 168, 171); la paragona alla « humanitas » dell'uomo (*o.c.*, p. 141).

La « substantialis proprietas » o « forma substantialis » di Pietro Cantore è una proprietà per cui il pane sostenta e nutrisce quando viene mangiato; spiegando infatti come le specie del pane e del vino sostentano la vita umana, « panis corroborat » e « vinum letificat », egli si riferisce, oltre che agli ordinari accidenti, anche a questa proprietà sostanziale, per es. alla « panitas » nel pane: « Queritur enim unde sit quod panis ille corroborat cor hominis et vinum letificat, ut etiam possit ad diutinam sustentationem uite humane sufficere. Potest dici quod de speciebus que manent post transsubstantiationem; non solum enim accidentales proprietates remanent... sed etiam substantialis proprietas, ueluti panitas » (*o.c.*, p. 171). In un altro luogo, dopo avere parlato di queste forme sostanziali, quasi per spiegar che cosa sono, aggiunge: « Quinimmo, cum panis naturaliter sit confortativus et uinum exhilaratiuum, hec uidentur etiam post transsubstantiationem remansisse, ut posset satietas, in esu et potu prestari » (*o.c.*, p. 134); e spiega che, come gli accidenti restano senza soggetto dopo la transustanziazione, così anche si può pensare della forma sostanziale, cioè di quella proprietà sostanziale, che permette al pane ed al vino di sostentare e nutrire.

Da tutto ciò risulta che la « forma substantialis » di Pietro Cantore è una di quelle proprietà che oggi noi chiamiamo accidenti del pane e del vino, che restano dopo la conversione eucaristica ([9]). Egli la chiama forma sostanziale forse perchè, come abbiamo dal brano del *De tropis loquendi*, pensava che da essa dipendesse la determinazione specifica del corpo. Comunque è certo che la terminologia di Pietro Cantore, come del resto quella dei contemporanei, differisce da quella aristotelica ([10]).

Che la « panitas » del nostro A. sia una proprietà che oggi diciamo accidente del pane, è confermato dal fatto che altri teologi contemporanei conoscono la « panitas », per es. Innocenzo III, nel *De sacro altaris mysterio*, dove parla della « panitas » e della « vinitas ».

([9]) Anche E. Dumoutet (*o. c.*, p. 233), nota 2) accetta questa interpretazione.
([10]) Cf. J. De Ghellinck, *Eucharistie au XII siècle*, in DTC, vol. V, Parigi 1913, c. 1293-1302.

come di proprietà naturali del pane e del vino, distinte dalle proprietà accidentali: « Non solum accidentales, verum etiam naturales proprietate, remanere videntur ut panitas, quae saturando famen expellit, et vinitas quae satiando sitim extinguit » ([11]). Pertanto dopo la consacrazione rimangono solo gli accidenti del pane e del vino; perciò le « proprietates accidentales et naturales » sono appunto quello che noi chiamiamo le specie o accidenti del pane e del vino.

Dice dunque Pietro Cantore che nella transustanziazione la « ypostatis » o sostanza del pane e del vino muta, mentre rimane la forma, sia la forma sostanziale sia quella accidentale, cioè quelli che oggi chiamiamo accidenti del pane e del vino.

Le specie che restano immutate dopo la conversione eucaristica sono le stesse forme accidentali, « sicut color, rotunditas et huiusmodi » (*o.c.*, p. 133) e la « forma substantialis » o « substantialis proprietas, ueluti panitas » (*o.c.*, p. 171). Infatti il pane ed il vino nutriscono a causa delle specie, che rimangono anche dopo la transustanziazione, afferma il nostro A., cioè le proprietà accidentali e la proprietà sostanziale « Potest dici quod de speciebus, que manent post transsubstantiationem; non solum enim accidentales proprietates remanent..... sed etiam substantialis proprietas, ueluti panitas » (*o.c.*, p. 171). Le specie eucaristiche sono dunque, per il nostro A., non apparenze soggettive, ma ciò che oggi diciamo gli accidenti del pane e del vino, che rimangono immutati anche dopo la conversione eucaristica.

Possiamo concludere che, secondo Pietro Cantore, la transustanziazione è la mutazione di tutta la sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, mentre rimangono le specie, cioè gli accidenti del pane e del vino.

* * *

Pietro Lombardo, che scrive verso la metà del secolo XII, attesta che in quel tempo c'erano tre opinioni sul modo di spiegare la transustanziazione. Alcuni dicevano che la transustanziazione è una « sic substantia in substantiam converti, ut haec essentialiter fiat illa » (*IV Sent.*, d. 11); altri dicevano che la mutazione eucaristica avviene in quanto sotto gli stessi accidenti, che nascondevano la sostanza del pane, dopo la consacrazione c'è la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, mentre la sostanza del pane e del vino o ritorna nella materia o viene annientata. « Sub illis accidentibus, sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem sit

---

([11]) Innocenzo III, *De sacro altaris mysterio*, IV, 9; 217, p. 862.

substantia corporis et sanguinis. Quod si est, quid ergo fit de substantia panis et vini? Illi dicunt, vel in praejacentem materiam resolvi, vel in nihilum redigi ». (*l. c.*). Altri infine pensano che alla sostanza del pane e del vino si aggiunge il corpo ed il sangue di Cristo: « Ibi substantia panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem » (*l. c.*). La prima opinione preferisce pensare la transustanziazione come una conversione; la seconda opinione invece si riduce ad una successione di diverse sostanze sotto gli stessi accidenti; la terza opinione nega la transustanziazione in quanto dice che il pane resta. Queste stesse opinioni vengono ricordate anche da Innocenzo III nel suo libro *De sacro altaris mysterio* (ML, 217, 870) scritto poco prima del 1198. A quale di queste opinioni si collega Pietro Cantore?

Pietro respinge con parole energiche l'opinione di coloro che insegnavano la permanenza della sostanza del pane, cioè l'opinione « quorundam qui dicunt sub forma panis esse corpus Christi miraculose, et nichilominus ibi esse substantiam panis. Sed huic opinioni, — obbietta Pietro Cantore — multum derogant auctoritates sanctorum qui asserunt transsubstantiationem panis factam in corpus » (*o.c.*, p. 148). Il permanere nella sostanza del pane significa negazione della transustanziazione, la quale invece è affermata communemente dai Padri.

D'altra parte Pietro dice abbastanza chiaramente che non accetta la seconda opinione, cioè l'annichilizione della sostanza del pane, ma preferisce il concetto di conversione: il pane si converte, diviene il Corpo di Cristo. Scrive infatti: « Quidam admittunt propositionem cum verbis transitionem notantibus non cum essentialibus. Vt uerbi gratia: panis fit corpus Christi, uel de pane fit corpus Christi. Non enim admittunt quod panis est uel erit corpus Christi. Et cum obicitur eis, iste panis non erit corpus Christi, nec aliquid aliud et modo est, ergo desinet esse, distinguunt ultimam si sic dicatur: ille panis desinet esse, id est: est et non erit, uera est. Si autem sic ex toto adnichilatur, ut non conuertatur in aliud, falsa est. Et licet videatur aliena, catholica tamen est distinctio » (*o.c.*, p. 135). Pietro Cantore si riferisce alle discussioni sul significato e sulla verità delle espressioni che indicano la relazione tra il pane della consacrazione ed il corpo di Cristo; queste discussioni sono il ricordo dei dialettici del secolo XI e XII, di una teologia che veniva costruita per mezzo della grammatica e della dialettica, quando ancora un solido strumento metafisico mancava alla scienza sacra. A queste discussioni grammaticali teologiche hanno atteso un po' tutti i teologi del secolo XII; si trovano per es. in Pietro Lombardo (*IV Sent.*, d. 11) in Innocenzo III (*De sacro altaris mysterio*, IV, 20 s. ML, 217, 870 s.), ecc.

Anche nel secolo XIII ritroviamo questi problemi, ereditati dai secoli precedenti; per es. la *Summa* di S. Tommaso vi dedica un articolo (III, q. 74, a. 8). Non si deve pensare che fossero sottigliezze verbali; esse contengono infatti, sotto le distinzioni grammaticali, la stessa dottrina della transustanziazione.

In questo problema dice il suo parere anche Pietro Cantore. Afferma egli dunque che alcuni accettavano espressioni grammaticali contenenti parole che indicano una mutazione, per es. « panis fit corpus Christi »; non accettavano invece espressioni « cum essentialibus » cioè con parole che indicano l'« essere » delle cose, quello che « è », come per es. « panis est uel erit corpus Christi ». Questi teologi ammettono quindi una mutazione o conversione del pane nel corpo del Signore. Nel *De tropis loquendi,* Pietro fa espressamente sua l'opinione di quei teologi, quando scrive: « Unde quia substantia panis omnino transit, non est dicendum apposito verbo substantivo ut iste panis erit corpus Christi ».

Ma come è possibile la conversione del pane nel corpo di Cristo, viene obbiettato? Infatti il pane ora esiste; dopo la consacrazione non sarà il corpo di Cristo, nè altra cosa; quindi il pane cessa di essere. A questa obbiezione quei teologi distinguono così: che il pane dopo la conversione eucaristica non c'è più, in quanto è mutato nel corpo di Cristo, è vero. Se invece si dice che il pane viene annientato, allora è falso. Il nostro Pietro accetta questa discussione, quando conclude che la distinzione dei teologi « catholica est ».

* * *

Vediamo ora alcune questioni singolari e precisazioni che Pietro fa sulla transustanziazione. E' da escludere che il pane ed il vino siano transustanziati nella persona di Cristo, perchè nessuna cosa viene transustanziata nella Persona di Cristo: « In illam (Personam) nullius rei fit transsubstantiatio » (*o.c.,* p. 136). Si deve invece affermare con precisione che il pane è mutato nella carne di Cristo ed il vino nel sangue: « Illud enim fixum habeas quod non fit panis transsubstantiatio nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem » (*o.c.,* p. 137). E' da tenere presente però che, dopo la transustanziazione, non è presente solo il corpo ed il sangue di Cristo nell'Eucaristia, ma anche il Cristo con la sua anima, cioè l'anima e la divinità di Cristo, senza che ci sia stata nessuna conversione nell'anima e nella Persona di Cristo. Ecco il brano in cui Pietro afferma queste cose: « Queritur etiam an panis et uinum conuertantur in eandem eucharistiam. Respondetur: si intelligas in eandem eucharistiam, id est in eandem rem, que pro-

prie dicitur eucharistia, sicuti in tertiam personam illam que Christus est, falsum est, quia in illam nullius fit transsubstantiatio. Si autem intelligas in eandem eucharistiam, id est in eiusdem eucharistie sumende materiam, uerum est. Illud enim fixum habeas quod non fit panis transsusbstantiatio nisi in carnem, nec uini nisi in sanguinem. Vnde si queratur utrum in ipsum corpus quod constat ex carne et sanguine fiat transsubstantiatio, potest dici quod non est ibi tantum corpus, facta transustantiatione in carnem, immo et ipse Christus, habens animam, cum corpore, nulla facta conuersione siue in animam, siue in personam » (*o. c.*, p. 136-137).

Pietro Cantore chiede ancora se, come nella transustanziazione un individuo sussistente si muta in un altro individuo sussistente, così si debba anche dire che la sussistenza del pane si muta nella sussistenza di Cristo,; inoltre il nostro Autore si domanda anche se quella « substantialis proprietas » del pane, la « panitas », si muta nella umanità di Cristo, oppure rimanga nella specie come proprietà senza soggetto, come già egli aveva suggerito prima. A queste domande Pietro non osa rispondere nulla di certo, e preferisce astenersi da ogni decisione· « Queritur utrum sicut subsistens in subsistens mutatur, ita debeat dici subsistentia mutari in subsistentiam, uelud panitas in humanitatem, an maneat panitas sine subiecto, sicut supra coniecturaliter diximus; sed de hoc nichil certo diffinimus » (*o. c.*, p. 141). Ad ogni modo egli preferisce pensare, come sopra dicemmo, che la « panitas » resta dopo la transustanziazione.

Ed avendo presupposto che tutto il corpo di Cristo è in ogni parte dell'ostia, « sub qualibet forme particula totus Christus est » (*o. c.*, p. 140), il nostro teologo chiede se nella transustanziazione ogni particella di pane si converta in tutto il corpo di Cristo, oppure le singole parti del pane si convertono nelle singole parti del corpo di Cristo. Al nostro Autore sembra più logica la prima alternativa: siccome in ogni parte dell'ostia c'è tutto il Cristo, è facile dedurre che ogni parte dell'ostia si converte in tutto il corpo del Signore. Del resto se il sacerdote celebrasse la S. Messa con un frammento dell'ostia, questo frammento diventerebbe il corpo di Cristo tutto intero e sotto le apparenze del frammento sarebbe tutto il Signore. Alla fine del brano però, Pietro osserva che non osa pronunziarsi su questi problemi ed è meglio tacere. Ecco tutto il testo: « Queritur etiam utrum quelibet particula panis convertatur integraliter in corpus Christi, an partes singule in partes singulas. Quod integraliter videtur ex hoc quod sub qualibet parte forme uisibilis latet totus Christus et sub qualibet sumitur Christus. Nam in fragmento quodam hostie facto ante consacra-

tionem celebraret sacerdos, nonne in illa fieret transsubstantiatio et sub illa esset Christus? De hoc etsi possit aliquid sane dici, tutius tamen est omnino subticere » (*o. c.*, p. 141).

Transustanziazione per contatto

I teologi del secolo XII erano soliti investigare sul significato e sul valore della poca acqua che, secondo le rubriche del messale, il sacerdote infonde nel calice prima della consacrazione. Pietro Cantore domanda che avviene di quell'acqua, se rimane, oppure anch'essa viene mutata nel sangue di Cristo. Alcuni pensano, scrive il nostro A., che quelle goccie di acqua sono transustanziate nell'acqua che uscì dal costato di Cristo, quando il soldato romano aprì con la lancia il Cuore di Lui. Però Pietro preferisce un'altra soluzione: l'acqua, appena viene in contatto con il vino, viene assorbita dal vino, il quale poi nella consacrazione è transustanziato nel sangue di Cristo: « De eo vero quod diximus supra, aquam illam qua uino admiscetur, absorberi a uino, iuxta regulam boecianam, uidetur nobis quod sane dici possit, et secundum hoc nichil nisi uinum transsubstantiatur in forma liquoris, aqua enim desinit esse..... Aqua ab initio apponitur, licet ipsa post transsubstantietur in uinum, et sic transsubstantietur. Dicunt quidam quod aqua manens aqua transsubstantiatur in aquam que fluxit de latere Christi, sicut uinum in sanguinem » (*o. c.*, p. 160). « De illa modica particula aque, que uino admiscetur in sacramento, nulla debet esse questio, quia ipsa, secundum regulam Boecii, tota absorbetur a uino et convertitur in uinum » (*o. c.*, p. 153).

In questi testi Pietro Cantore ricorda la « regula Boecii », secondo la quale decide il problema. Questa regola era stata già ricordata ed adoperata dal nostro A., in questa stessa opera, nel trattato del sacramento del battesimo, per discutere se il battesimo può essere conferito con acqua non pura. La « regula Boecii », che si trova nel *Liber de persona et duabus naturis* ([13]), indica quando ed in quale modo avviene la mescolanza di due corpi o solidi o liquidi. Secondo questa legge possono trasformarsi tra di loro solo quelle cose che hanno un comune soggetto e che possono agire e patire tra di loro; discutendo in particolare dell'acqua e del vino, Boezio osserva che tutti e due possono comunicarsi l'azione e la passione, in quanto, per es., le proprietà dell'acqua possono subire qualche azione dalle qualità del vino; pertan-

([12]) Boezio, *Liber de persona et duabus naturis*, c. VI, PL, 64, p. 1349-50.

to se ci fosse molta acqua e poco vino, non si avrebbe una mescolanza, uno sarebbe distrutto dalle proprietà dell'altra; il vino sarebbe mutato in acqua ([14]).

A proposito della poca acqua che le rubriche prescrivono di mescolare con il vino prima della consacrazione, il nostro A. ha una opinione singolare. Se il sacerdote ommettesse di versare questa poca acqua nel calice e consacrasse il vino solamente, la consacrazione sarebbe valida? A questa interrogazione Pietro risponde: se l'omissione è volontaria e con intenzione eretica, allora la consacrazione non sarebbe valida; se invece l'omissione è involontaria, la consacrazione sarebbe valida ed efficace. E per sostenere questa sua opinione Pietro Cantore porta l'esempio del battesimo, ove, egli dice, potrebbero presentarsi circostanze simili: « Queritur si forte propter aliam occupationem sacerdos aquam omiserit et in puro uino confecerit, an sit ibi uerum sacramentum. Credimus distinguendum hic esse, sicut distinguitur in baptismo, scilicet quod si sacerdos scienter aquam omittat, uolens heresim introducere, non conficit; si autem ut ante diximus ex aliqua obreptione est, nichilominus uerum est apud Deum sacramentum. In pane enim et uino cum mystica benedictione sacramenti ueritas consistit » (*o. c.*, p. 164).

* * *

Come l'acqua è cambiata in vino per mezzo della loro mescolanza, accade una cosa simile quando il sangue eucaristico di Cristo viene mescolato con il vino? Accade cioè una transustanziazione per contatto? Questa curiosa teoria, che ebbe tanta fortuna nel medio evo, è dovuta ad Amalario (+ 850), celebre teologo e liturgista, diffusa poi attraverso i libri liturgici, fu applicata, per es., nelle cerimonie del Ve-

---

([13]) Così Pietro Cantore trascrive la « regula Boecii »: « Non omnis res in omnem rem uerti et transmutari potest... Sole enim mutari transformarique in se possunt que habent unius materiae commune subiectum. Nec hec omnia, sed ea tantum que in se facere et pati possunt. Id uero probatur hoc modo..... Vt cum uinum et aqua miscentur, utraque sunt talia que actum sibi passionemque communicent. Potest enim aque qualitas a uini qualitate aliquid pati, item uinum ab aque qualitate aliquid pati. Atque idcirco si multum quidem fuerit aque, uini vero paululum, non dicuntur immixta, sed alterum alterius qualitate corrumpitur. Si quis enim uinum fundat in mare, non est mixtum mari uinum, sed de mari corruptum. Idcirco quoniam qualitas aque multitudine sui corporis nichil passa est a qualitate uini, sed potius in seipsam uini qualitatem propria multitudine commutavit. Si vero sint mediocres sibi equales uel paulo inequales nature, que a se facere et pati possunt, ille miscetur et mediocribus inter se qualitatibus temperatur » *o. c.*, p. 44-45).

nerdì Santo, quando, secondo l'usanza di alcune Chiese, si immergeva l'ostia consacrata al Giovedì Santo, nel vino non consacrato contenuto nel calice. Pietro Cantore propone il problema riferendosi ad usi liturgici, e risponde categoricamente che la transustanziazione per contatto è da escludersi: « In ea opinione sumus, quod nunquam ex contactu dominici sanguinis efficitur aliquis sanguis dominicus » (*o. c.*, p. 158).

Chiede pertanto il nostro A.: che cosa accade quando il pane consacrato viene immerso nel vino, come si usa fare in alcune funzioni liturgiche del Venerdì Santo? Il vino, che è nel calice, diventa sangue di Cristo al contatto con il corpo eucaristico di Lui? Infatti « videtur quod ex contactu dominici corporis, uinum conuertatur in sanguinem... Dicimus ad hoc — risponde Pietro Cantore — quod uinum quod in illa die infunditur in calicem, purum uinum remanet, neque fit illius transsubstantiatio » (*o. s.*, p. 157).

Se per caso, continua il nostro A., rimane nel calice un poco di vino consacrato dopo la funzione nella S. Messa, e viene versato nel calice del vino, che avviene del sangue di Cristo? Il sangue viene annientato, oppure tutto il vino diventa sangue di Cristo, oppure il sangue di Cristo rimane mescolato con il vino? Non pare ammissibile, risponde Pietro che il sangue venga annientato. D'altra parte è assurdo affermare che il vino diventi sangue di Cristo, perchè con questo principio tutto il vino versato nel calice anche in grande quantità, diventerebbe sangue del Signore: « Non videtur dicendum aliqua ratione quod sanguis Domini adnichilatur vel desinat esse. Dicere autem quod totum ex contactu dominici sanguinis efficiatur sanguis, absurdum est. Pari enim ratione si maxima quantitas vini funderetur in calice, totum efficeretur sanguis » (*o. c.*, p. 158). Alcuni hanno accettato la terza ipotesi, che cioè il sangue del Signore resta mescolato al vino, in modo tale che ogni parte del vino contenga anche il sangue di Cristo; ma Pietro Cantore preferisce non pronunciarsi in questo problema: « Fuerunt autem qui dicerent sanguinem permixtum esse uino superfuso, ita forte ut in qualibet particula uini sit aliquid sanguinis admixtum....... Sed utrum ita sit et quamdiu, et in quot infusionibus nos nescimus » (*o. c.*, p. 158).

Osserva perciò Pietro Cantore che mentre molta acqua assorbe e trasmuta in sè un poco di vino, secondo la regola di Boezio, qualsiasi quantità di vino, versato nel calice ove c'è il sangue eucaristico di Cristo, non assorbe nè muta in sè il sangue; viceversa il sangue di Cristo non muta in se stesso il vino aggiunto. Se poi avvenga una mescolanza del vino con il sangue di Cristo è difficile dire; certo è però che, non essendo ammissibile che il sangue di Cristo sia annientato in questa

mescolanza, sotto le apparenze del liquore rimane questo sangue e perciò rimane tutto il Cristo: « In sanguine autem Christi, quantumcumque alterius puri liquoris superfundatur, dicimus non fieri absortionem, sed an fiat permixtio non diffinimus. Illud enim non est dubium quin sub specie liquoris sit totus Christus » (*o. c.*, p. 160-161).

Una analoga questione viene proposta da Pietro Cantore riguardo al pane; se accade che nell'ostia, che deve essere consacrata nella S. Messa, fosse inclusa qualche particella di segala, che non è materia del sacramento dell'Eucaristia, che cosa avviene? Queste particelle estranee vengono assorbite dal pane di frumento e con esso transustanziate, oppure restano nella loro natura, mentre tutta l'altra parte dell'ostia diventa corpo di Cristo? Oppure anche queste particelle estranee sono mutate nel corpo del Signore? Nessun autore, risponde Pietro, parla di un assorbimento nei corpi solidi come può accadere nei liquidi; perciò preferisco non dire nulla in proposito: « ideoque maluimus circa hunc articulum silere quam aliquid temere diffinire » (*oc. c.*, p. 161).

2. Il momento in cui avviene la transustanziazione

Pietro Cantore propone un'altra questione particolare. In quale momento preciso, durante la recitazione della formula della consacrazione, avviene la transustanziazione? Quando si pronunzia il pronome, oppure il verbo, ecc. della formula « hoc est corpus meum? » Pietro risponde che la transustanziazione non avviene successivamente secondo l'ordine delle parole ma tutta insieme, appena tutta la formula è stata pronunziata: « Sed queritur an in prolatione pronominis aut uerbi, aut alterius dictionis fiat illa transsubstantiatio. Potest ad hoc sane responderi non successiue illam fieri neque per ordinem uocum prolatarum, sed cum uox iam tota prolata est, facta est panis in corpus transsubstantiatio » (*o. c.*, p. 148-49).

Poco dopo questa affermazione Pietro propone un'altra questione simile, che ha una importanza ben più ampia. Ecco come egli stesso pone la questione: « Sed cum indubitanter constet quod in uirtute dominicorum uerborum, auctoritate ipsius Domini fiat transsubstantiatio panis et uini dubitatur tamen an fiat transsubstantiatio unius antequam alterius » (*o. c.*, p. 150 »). Cioè la transustanziazione del pane nel corpo del Signore avviene appena pronunziata la formula sacramentale, prima della transustanziazione del vino nel sangue? Se così venisse affermato, osserva Pietro Cantore, si può obbiettare che non potendo essere il corpo di Cristo senza sangue, essendo presente

il corpo del Signore dopo la formula sacramentale del pane, bisogna pure affermare che anche il sangue di Cristo è presente, e tuttavia non è ancora avvenuta nessuna mutazione di qualche cosa nel sangue di Cristo, perchè il pane non si transustanzia nel sangue, mentre il vino non è ancora transustanziato: « Obicietur sic: facta prolatione istorum uerborum a sacerdote: hoc est corpus meum, statim ibi est corpus Christi, corpus autem sine sanguine esse non potest, ergo ibi est sanguis et in sacramento ibi est, ergo ibi est facta conuersione alicuius in ipsum sanguinem. Sed constat quia non fit conuersio panis in sanguinem, nec adhuc facta est conuersio uini » (*o. c.*, p. 150).

Pietro Cantore propone con chiarezza la sua opinione: sia la formula consacratoria del pane sia quella del vino sono efficaci; però la transustanziazione del pane e del vino avvengono tutte e due insieme, subito appena terminata la formula sacramentale del vino. In modo che, qualora il sacerdote, avendo pronunziato la formula del pane, non dicesse la seconda formula, neppure la prima sarebbe efficace. Ecco il testo ove è esposta questa singolare opinione: « Nos autem super hoc ita sentimus. Dicimus uerba ista 'hoc est corpus meum' efficacia esse ad transsubstantiandum panem in corpus, et ista, hic est sanguis meus, ad transsubstantiandum uinum in sanguinem; sed tamen non statim post prolationem priorum uerborum fit transsubstantiatio, sed tunc demum cum utraque clausula completa fuerit, fit utriusque transsubstantiatio, scilicet tam panis quam uini; tunc sub utraque specie est tam corpus quam sanguis. Illa enim uerba ita coexpectant se et suos effectus conniunt ut non habeant suam efficaciam nisi coniuncta... Secundum hoc, si sacerdos post prolationem istorum uerborum "hoc est corpus meum", subsistat nil ulterius proferens, dicetur nil esse factum ab illo quantum ad sacramentum » (*o. c.*, p. 151).

Con questo non intende il nostro A. sostenere che le parole della consacrazione del pane sono inefficaci e che la transustanziazione del pane nel corpo di Cristo avvenga per la formula del sangue. E' per la formula del pane che avviene la mutazione del pane nel corpo di Cristo; però questa formula agisce solo dopo che è stata pronunziata anche la formula del vino.

Chiede infatti Pietro « an debeat concedi: modo panis transsubstantiatur in corpus Christi demonstrato illo tempore in quo terminat benedictionem que pertinet ad uinum, et in qua forma uerborum fiat transsubstantiatio, siue in illa forma que tunc profertur, siue in alia. Ad hoc respondendum quod revera tunc fit transsubstantiatio panis

in corpus, et in forma uerborum non que iam profertur, sed que iam ante prolata est » (*o. c.*, p. 155) ([14]).

Conseguentemente a questa sua opinione Pietro Cantore discute e risolve casi, situazioni particolari, che possono accadere nella celebrazione della S. Messa ([15]).

L'opinione di Pietro Cantore è veramente singolare, ma aveva avuto un precedente in Pietro detto Comestor (Mangiatore), il quale, anch'egli, aveva insegnato che la transustanziazione del pane nel corpo di Cristo avviene dopo che sia stata pronunziata la formula consacratoria del vino. Questa opinione discussa nelle scuole di Pietro Man-

---

([14]) Qualche decina di anni prima che Pietro Cantore scrivesse il suo *De sacramentis*, S. Bernardo risolveva molto diversamente il problema. A Guido, Abbate di Tre fontane, era occorso di celebrare la S. Messa senza avere versato il vino nel calice; quando si accorse dell'errore, dopo la consacrazione, aveva versato il vino nel calice, sopra una particella dell'ostia consacrata ed aveva continuato così la S. Messa. Dubbioso però ed ansioso del fatto, ne aveva scritto a S. Bernardo. Questi, dopo aver tranquillizzato Guido, osservando che la mancanza non era stata colpevole, e dopo avere imposto ciò malgrado una conveniente penitenza, espone la sua opinione in proposito. Egli sa che qualche teologo pensa che per la validità della consacrazione debbono essere presenti nell'altare il pane, il vino e l'acqua, altrimenti, mancando qualche elemento, nulla può essere consacrato. Per parte sua, però, egli pensa diversamente: il pane viene transustanziato nel corpo del Signore alle parole « hoc est corpus meum », anche se il vino non è presente nel calice. Se perciò gli fosse occorso un caso eguale a quello che accadde all'Abate Guido, avrebbe fatto quello che lo stesso Guido fece, oppure, meglio ancora, avrebbe versato il vino nel calice e lo avrebbe consacrato riprendendo il canone dalle parole « Simili modo », poi avrebbe completato la parte mancante del sacrificio: « Deinde quod comperta sero licet neglegentia vinum fudisti in calicem super hostiae sacratae particulam, laudamus nec sub tanto articulo melius fieri potuisse putamus, arbitrantes liquorem etsi non ex consecratione propria atque solemni in sanguinem Christi mutatum, sacrum tamen fuisse ex contactu corporis sacri. Aiunt tamen nescio quem alium aliud sensisse scriptorem, non posse videlicet absque tribus, id est pane, vino et aqua hoc sacrificium esse, ita ut si quodlibet deesse contigerit, reliqua non sanctificentur. Sed de huiusmodi unusquisque in suo sensu abundet. Ego autem pro meo fatuo sensu, si mihi idem contigisse quod tibi, vellem ad remedium mali unum e duobus egisse: aut ipsum quod fecisti, aut certe, ab illo loco ubi dicitur *Simili modo postquam coenatum est* verba sancta iterasse; et sic complesse quod restabat de sacrificio. Neque enim dubitaverim de corpore iam consecrato, qui utique iuxta ritum ecclesiae didici ab ipsa quod et ipsa accepit a Domino, panem scilicet ac vinum, et simul apponere, non simul tamen ex his sacra conficere. Cum ergo prius de pane corpus, quam de vino sanguis more ecclesiastico conficiatur, si per oblivionem tardius quod posterius sacrandum est apponatur, non video quid sacris precedentibus tarditas possit praeripere consequentium ». (*Epist.* 69). L'opinione di S. Bernardo è dunque completamente opposta a quella di Pietro Cantore; la teologia posteriore ha dato ragione a S. Bernardo.

([15]) Pietro Cantore, *Summa de sacramentis*, p. 152 s.

giatore e di Pietro Cantore, ebbe poche adesioni; la dottrina comune, proclamata già chiaramente da S. Bernardo, era differente: la presenza del corpo di Cristo avviene subito dopo la pronunzia della formula del pane; la mutazione del vino nel sangue segue con la pronunzia della formula del vino ([16]).

La ragione fondamentale che spinse Pietro Cantore alla sua singolare opinione è il principio dell'unità del sacramento dell'Eucaristia; nell'Eucaristia non ci sono due sacramenti ma uno solo. Inoltre a lui faceva difficoltà il fatto che, se la formula di consacrazione del pane fosse efficace prima che fosse pronunziata la formula consacratoria del vino, sotto le specie del pane sarebbe presente anche il sangue di Cristo, senza che nessuna cosa fosse transustanziata nel sangue di Cristo. Questa difficoltà indica che Pietro Cantore non aveva chiaro il concetto di presenza per concomitanza, come acutamente osserva S. Tommaso, che discute espressamente questo problema ([17]).

Probabilmente però Pietro Cantore non si sentiva sicuro della sua opinione; nel manoscritto 9593 della Biblioteca Nazionale di Parigi, che contiene il *De sacramentis* del nostro A., alla fine del trattato sull'Eucaristia (f. 193-206), è aggiunta una serie di proverbi, sentenze, questioni scolastiche ([18]). Una di tali questioni scolastiche ([19]) riprende il problema del momento della transustanziazione del pane nel corpo di Cristo. In essa viene ritrattata o almeno considerevolmente ammorbidita l'opinione difesa prima nel corso del libro; vi è detto infatti che la transustanziazione del pane non avviene alla pronunzia della formula consacratoria del pane: quando in realtà avvenga Dio solo lo sa; allorchè però tutto è fatto ed il mistero è compiuto, allora la transustanziazione certamente è avvenuta: « Quando autem fiat, deus scit, non homo. Sed quando completum est et peracto misterio, credo quod tunc facta est » ([20]).

Nulla ci autorizza ad affermare o negare che questa questione, insieme con le altre ad essa unite nel manoscritto, sia di Pietro Cantore. La differenza di opinione potrebbe interpretarsi come una evoluzione nel pensiero del maestro; forse sono delle note prese da un

---

([16]) Cf. E. Dumoutet, *La non-réitération des sacraments et le problème du moment précis de la transsubstantiation. A propos du 'De sacramentis' attribue à Pierre le Mangeur*, in « Recherches de science religieuse » 28 (1938), p. 580-585.

([17]) Cf. J. A. Dugauquier, *o.c.*, p. XXXI-XXXV, in cui sono indicati gli *incipit* di tali aggiunte e gli argomenti di esse.

([18]) E' stata pubblicata da E. Dumoutet, *La Thèologie de l'Eucharistie*, p. 258-9.

([19]) S. Tommaso, *Summa théologiae*, III, 9, 28, a. 6, ad 1.

([20]) E. Dumoutet, *o. c.*, p. 259.

discepolo di Pietro Cantore, aggiunte dal copista diligente. Ad ogni modo è molto probabile che la questione aggiunta indichi un cambiamento di opinione di Pietro, o almeno sia segno della sua incertezza intorno al problema del momento nel quale avviene la transustanziazione del pane nel corpo di Cristo.

Questo problema passò alla teologia del secolo XIII, che si orientò in senso opposto a Pietro Cantore. Lo ritroviamo espressamente formulato nella *Summa* di S. Tommaso ([21]).

L'Angelico riferisce che « quidam antiqui doctores » pensavano che le forme della consacrazione del pane e del vino « se invicem expectant in agendo »; e riporta gli stessi argomenti di Pietro Cantore, cioè la difficoltà di ammettere la presenza del sangue di Cristo sotto le specie del pane prima della consacrazione del vino, e l'unità del sacramento eucaristico, che non deve venire diviso in due. S. Tommaso, ricordando l'uso della Chiesa di adorare l'ostia consacrata subito dopo la consacrazione del pane, conclude che « prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet effectum suum »; quindi elide le argomentazioni di Pietro per mezzo della nozione di presenza per concomitanza.

3. Il modo di presenza di Cristo nell'Eucaristia

Come è presente il corpo di Cristo nell'Eucaristia? Il pane si converte nel corpo di Cristo ed il vino nel sangue; però Pietro afferma che nelle specie del pane c'è anche il sangue e nelle specie del vino c'è anche il corpo. Dopo la transustanziazione il corpo ed il sangue sono dunque sotto tutte e due le specie: « Tunc sub utraque specie est tam corpus quam sanguis » (*o. c.*, p. 151). Perciò chi fa la santa comunione solo sotto le specie del pane prende anche il sangue di Cristo: « Sub specie panis sumitur sanguis in carne » (*o. c.*, p. 157). Similmente si può dire che si prende anche il corpo sotto le specie del vino: « Similiter si queratur an caro sumatur in specie uini, potest concedi quia utrumque in utraque specie sumitur » (*o. c.*, p. 142). Onde conclude il nostro A. che sotto tutte e due le specie c'è la carne ed il sangue di Cristo, perchè c'è tutto il Cristo: « Indifferenter recipimus quod sub utraque specie est caro..... et sub utraque specie est sanguis..... quia totus Christus » (*o. c.*, p. 143).

Se c'è tutto il Cristo in tutte e due le specie, non ci sono solo il

---

([21]) S. Tommaso, *Summa theologica*, III, q. 78, a. 6.

corpo ed il sangue, ma anche l'anima e la divinità; dopo la consacrazione del pane non è presente solo il corpo del Signore, ma il Cristo stesso, con l'anima e la persona, cioè la divinità: « Non est ibi tantum corpus, facta transsubstantiatione in carnem, immo et ipse Christus, habens animam cum corpore, nulla facta conuersione siue in animam, siue in personam » (*o. c.*, p. 137) ([22]).

Il corpo di Cristo non solo è tutto sotto le specie del pane, ma è anche tutto in ogni parte dell'ostia prima della divisione: « Cum autem sub qualibet forme particula totus Christus sit » (*o. c.*, p. 140): « sub qualibet parte forme uisibilis latet totus Christus » (*o. c.*, p. 141).

Altrove Pietro discute sulle tre parti nelle quali è divisa l'ostia consacrata durante la santa messa, le quali si dicevano significare rispettivamente i vivi, i defunti nel purgatorio, i beati del cielo (*o. c.*, p. 140, 170). In questa discussione il nostro A. chiede se una parte dell'ostia sia l'altra, e risponde che bisogna distinguere tra il significato ed il significante, cioè tra il corpo di Cristo significato e nascosto sotto le specie e le specie stesse; infatti il corpo di Cristo è certamente lo stesso nelle diverse parti delle specie, benchè diverse siano le parti stesse delle specie: « Cum ergo dicitur; hec pars est illa, si sic intelligatur: corpus Christi uelatum sub hac partiali specie est corpus Christi uelatum sub illa partiali specie, uera est locutio. Si autem sic intelligatur: hec partialis species est illa partialis species, falsum est, et negandum quod proponitur » (*o. c.*, p. 170-1). Con queste parole Pietro esprime chiaramente che il corpo di Cristo è presente tutto in tutte le parti dell'ostia consacrata anche dopo la divisione.

Se quindi il corpo di Cristo è tutto in ogni parte delle specie prima della divisione, come è esso disposto dentro l'ostia e nelle sue parti?

Forse in un punto è il piede, in un altro è la testa, oppure sono tutti e due nello stesso punto; oppure mangiando una parte dell'ostia si mangia un piede, ecc.? Pietro afferma perentoriamente che non è lecito fare queste domande stolte ed insipienti: « Cum autem sub qualibet forme particula totus Christus sit, stultum est inquirere de partium humani corporis dispositione et collocatione sub minima partiuncula forme: an ubi pes ibi caput, sine intervallo, an pedes manducentur » (*o. c.*, p. 140). Scrive dunque Pietro che è stolto chiedere la disposizione delle parti del corpo di Cristo, perchè il Cristo sta tutto

---

([22]) La dottrina della presenza totale del Corpo di Cristo sotto ciascuna specie, corpo, sangue, anima e divinità, si è precisata lentamente e con fatica ed era già completa con Anselmo di Laon. Cf. J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre zur Wende der christilischen Spät-Antike zum Frümittelalter,* Monaco 1933, p. 80 s

in ogni particella dell'ostia. Che cosa intende con ciò il nostro A.? Egli non spiega la ragione più ampiamente, ma possiamo intenderlo nel senso che, essendo il Cristo tutto in ogni parte, non ci sono più le relazioni spaziali rispetto alle specie, quindi non ha senso domandare appunto quali sono queste relazioni.

4. La permanenza degli accidenti eucaristici

Un'altra questione connessa con la transustanziazione è la permanenza degli accidenti eucaristici del pane e del vino. Su questo problema c'era l'opinione della scuola di Aberlado, secondo la quale gli accidenti eucaristici rimangono sostentati nell'aria circostante; mentre un'altra opinione piuttosto diffusa affermava essere gli accidenti senza soggetto.

Che rimangono gli stessi accidenti del pane e del vino viene affermato chiaramente da Pietro Cantore: già, spiegando la transustanziazione, egli scriveva che muta il soggetto, cioè il pane, mentre rimane la « forma, non dico accidentalis tantum color, rotunditas et huius modi, sed etiam substantialis forte, sicut panitas » (*o. c.*, p. 133-4); mentre dicemmo che queste « forme » sia accidentali sia sostanziali sono, nella mente di Pietro, gli accidenti eucaristici.

Si può dire che il corpo di Cristo si vede nell'Eucaristia? Pietro Cantore risponde negativamente. Quando infatti noi vediamo il segno o il simbolo di una cosa non possiamo dire di vedere la cosa stessa; come per es. non si può dire che lo Spirito Santo è stato visto nella colomba che era suo simbolo nel battesimo di Cristo: « Queritur an debeat concedi quod corpus Christi uidetur in altari. Non uidetur concedendum et hoc primo per simile ostenditur. Non enim dicitur quod Spiritus Sanctus fuit uisus in columba, licet columba fuerit quoddam signum Spiritus descendentis et manentis super Christum » (*o. c.*, p. 166) ([23]).

Alcuni nostri teologi, aggiunge poco dopo Pietro attenuando le sue espressioni, dicono che, quando un corpo è velato, possiamo dire di vedere quel corpo, ma non in senso proprio; così in senso improprio possiamo affermare di vedere il corpo di Cristo nell'altare; come per es. diciamo di vedere una mano, benchè ia nascosta in un guanto: « Respondent doctores nostri quod corpus Christi uidetur uelatum:

([23]) Forse Pietro Cantore si riferisce anche a Pietro di Poitiers, che nelle sue *Sententiae* (l. V, c. 19;PL, 211, c. 1242) scriveva: « Non videtur corpus Christi, sicut nec manus sub cappa ».

uidetur in specie panis, sed non concedunt simpliciter, et sine adiuncto quod uideatur. Sicut dicitur quod manus hominis uidetur in cyrotheca, uel sub uelamine, non tamen dicitur simpliciter quod uideatur » (*o. c.*, p. 167).

Pietro Cantore propone infine un'altra istanza: se noi possiamo dire, con S. Agostino, che mangiamo il corpo di Cristo nell'Eucaristia, perchè non possiamo dire « simpliciter » in modo analogo che lo vediamo? Pietro non osa rispondere alla interrogazione: « Hoc aliis solvendum relinquimus » (*o. c.*, p. 167).

Si può dire che il corpo di Cristo sull'altare è bianco, chiede ancora il nostro A., o che il sacerdote vede sull'altare qualche cosa bianco? Non si può dire che il corpo di Cristo è bianco, risponde Pietro; e così dicendo mostra di ritenere che il bianco e gli accidenti eucaristici non sono nel e del corpo di Cristo. Inoltre non si può neppure dire che il sacerdote vede sull'altare qualche cosa bianco, perchè nulla esiste che sia soggetto ed in cui è il bianco: « Queritur an sit dicendum quod corpus Domini sit album, uel quod sacerdos uideat aliquid album in altari, cum uideat albedinem. Videtur potius dicendum esse quod non uideat aliquid album, cum nil sit illi albedini subiectum. Similiter quod corpus Domini non est album » (*o. c.*, p. 168).

Ma non si usa dire che un uomo è bianco quando è tutto vestito di bianco, e che i monti sono bianchi quando sono coperti di neve? Ed allora, come poco sopra Pietro aveva ammesso che si può dire, benchè in senso improprio, che noi vediamo Cristo nell'Eucaristia, perchè non possiamo dire che Cristo nell'Eucaristia è bianco? Risponde il nostro A. che, pur ammettendo la proprietà delle espressioni accennate, uomo bianco e monti bianchi, non è lecito da queste argomentare per il caso dell'Eucaristia, perchè le vesti sono aderenti all'uomo e la neve ai monti più che gli accidenti dal pane e del vino al corpo ed al sangue di Cristo: « Vestes forte familiarius et uicinius adherent homini, quam huiusmodi extrinseca accidentia corpori Christi » (*o. c.*, p. 168).

Queste proprietà del pane e del vino, che sono restate dopo la transustanziazione, e che sono così estrinseche al corpo di Cristo, il colore, la forma, il sapore, la proprietà sostanziale « panitas », ecc. sono in qualche soggetto di inerenza oppure sono senza soggetto? E se sono in un soggetto di inerenza, quale è? La questione è stata molto discussa nel secolo XII; Abelardo e la sua scuola dicevano che gli accidenti del pane e del vino rimangono e ineriscono nell'aria; ma Pietro preferisce un'altra opinione più solida e abbastanza diffusa ai suoi tempi: gli accidenti eucaristici rimangono senza soggetto di inerenza: « Pro-

ceditur ad querendum an huiusmodi accidentia, rotunditas, sapor, immo etiam ipsa substantialis proprietas, que panitas dici potest, sint in aliquo subiecto et in quo. Et sunt qui dicunt quod sunt in aëre circumfuso, ut in subiecto, sed melius nobis uidetur quod in nullo subiecto, sint, et tantum miraculose remanent post conversionem » (*o. c.*, p. 168-9). Nel *De tropis loquendi* il nostro A. osserva che, malgrado la difficoltà che può incontrare il dialettico (cioè il filosofo), bisogna affermare che gli accidenti del pane e del vino rimangono senza soggetto di inerenza: « Et color non erit in aliquo subiecto uel in aliquibus, quidquid oblateret dialecticus ».

Conseguentemente a questa dottrina Pietro Cantore discute come sia possibile che « panis ille corroborat cor hominis et uinum letificat »: cioè come è possibile che le specie consacrate possano ancora nutrire e sostentare la vita umana. Il nostro A. pensa che le specie, che rimangono dopo la consacrazione, possono a lungo sostentare la vita umana: infatti non rimangono solo gli accidenti del pane, ma anche quella « substantialis proprietas » che Pietro chiama « panitas »;analogamente si deve dire del vino e della « vinitas ». « Queritur unde sit quod panis ille corroborat cor hominis et uinum letificat, ut etiam possit ad diuturnam sustentationem uite humane sufficere. Potest dici quod de speciebus, quae remanent post transsubstantiationem; non solum enim accidentales proprietates remanent, ut supra diximus, sed etiam substantialis proprietas, ueluti panitas », (*o.c.*, p. 171). Non c'è da meravigliarsi, osserva Pietro Cantore, che queste proprietà possano nutrire ed inebriare pur essendo assente la sostanza del pane e del vino; infatti una cosa simile accade anche in natura, quando un uomo può essere sostentato solo dall'odore. E' curiosa questa affermazione del nostro A., ma era un esempio comune, espressa da due versi latini, i quali dicevan che gli indiani vivono dell'odore dei pomi, e che qualche volta l'odore inebria.

Questa efficacia degli accidenti eucaristici è un fatto miracoloso? Il miracolo sta, risponde sapientemente Pietro, nella permanenza degli accidenti senza soggetto; da ciò segue naturalmente che quegli accidenti possono agire e nutrire: « Si queratur an hoc sit miraculosum, in hoc quidem scimus esse miraculum quod accidentia remaneant sine subiecto cui insint, sed quo illa accidentia efficaciam illam habeant, pro miraculo non asserimus » (*o.c.*, p. 172).

Ancora un'altra questioncina: quando il sacerdote all'altare spezza l'ostia consacrata, si ode un po' di rumore. Siccome è già avvenuta la transustanziazione e non è più presente la sostanza del pane, possiamo chiedere da che cosa è prodotto quel piccolo rumore: forse è

dovuto alla collisione di alcuni corpi? I fisici dicono infatti che in tal modo hanno ordinariamente origine i rumori. Oppure è dovuto alla collisione degli accidenti eucaristici con il corpo di Cristo? Questo sarebbe un vero miracolo: « Cum sacerdos in altari tres facit portiones, sonus aliquis in fractione, licet modicus, auditur. Unde fit ille sonus nunquid ex collisione aliquorum corporum? Sic enim habent fieri, sicut phisici tradunt. An forte fit ex collisione accidentis cum corpore, quod si fuerit, miraculosum esse dicetur » (*o.c.*, p. 168).

Possiamo concludere che Pietro Cantore insegna che le specie eucaristiche sono le stesse proprietà del pane e del vino, che rimangono dopo la transustanziazione; sono, come lui dice, le « formae accidentales sicut color, rotunditas et huiusmodi » e la « forma substantialis, sicut panitas »; forme che possiamo in breve dire accidenti del pane e del vino. Questi accidenti restano senza soggetto di inerenza dopo la conversione eucaristica, insegna Pietro Cantore con la migliore tradizione teologica, non sono accidenti del corpo e del sangue di Cristo.

CONCLUSIONI

Dalla precedente esposizione della dottrina della transustanziazione, come è presentata da Pietro Cantore nel suo *De Sacramentis,* risulta che alla fine del secolo XII la teologia della transustanziazione e dei problemi connessi, prescindendo dalle opinioni particolari dello stesso Pietro Cantore, era quasi completa nelle sue diverse parti: il concetto stesso di transustanziazione, il modo di presenza di Cristo nelle specie consacrate, gli accidenti eucaristici. La teologia del secolo seguente, il grande secolo aureo della teologia cattolica, non ebbe da aggiungere molte cose. Il grande apporto del secolo XIII fu l'elaborazione teologica, costruita con i mezzi che fornirono le dottrine filosofiche di Aristotele, che fece il suo ingresso nella cultura latina medievale dopo Pietro Cantore, agli albori del 1200. Così si arrivò ai fastigi della teologia eucaristica di S. Tommaso, e degli altri sommi teologi del secolo XIII, i quali prepararono la definizione dogmatica della transustanziazione del Concilio di Trento.

I contributi della speculazione teologica del secolo XIII sono specialmente il concetto di materia e forma, di sostanza ed accidente rispetto alla stessa conversione eucaristica: la dottrina della presenza in genere e delle diverse specie di presenza, riguardo al modo di presenza di Cristo nelle specie consecrate; il concetto di accidente e la sua relazione alla sostanza, le sue proprietà rispetto alla dottrina della

permanenza oggettiva delle specie del pane e del vino dopo la transustanziazione. Tutti questi concetti vennero conquistati man mano alla speculazione teologica, tratti dalla filosofia aristotelica ed applicati con delicato lavoro alla teologia eucaristica.

I concetti fondamentali della teologia della transustanziazione del secolo XII, elaborati speculativamente dai grandi del secolo XIII, sono arrivati sino a noi.

BIBLIOGRAFIA

PETRUS CANTOR PARISIENSIS, *Summa Abel*; ed. parziale del Cardinale PITRA, in *Spicilegium solesmense,* III, Paris, 1852-1858, p. 1 s.; Analecta, II, Paris 1886-1887, p. 6-154, 585-623.

P. FERET *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres,* Paris 1894, p. 58 s.

S. F. GUTJAHR, *Petrus Cantor Parisiensis, sein Leben und seine Schriften,* Graft 1899.

M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* vol. II, Freiburg in Brisgau 1911, p. 478-499.

J. DE GHELLINCK, *Eucharistie au XII siècle en occident,* in DThC, vol. V, Paris 1913, c. 1267-1302.

F. GILLMANN, *Die Form der eucharistischen Konsentration beim letzen Abendmahl*

P. BROWE, *Die Verehrungen der Eucharistie in Mittelalter,* München 1932.

P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter,* München 1932.

J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlischen Spätantike zur Frümittelalter,* München 1933.

N. JUNG, *Pièrre le Chantre,* in DThC, vol. XII, Paris 1934, c. 1901-6.

E. DUMOUTET, *La non réitération des sacrements et le problème du moment précis de la transsubstantiation,* in « Récherches de science réligieuse » 28 (1938), p. 580-5.

A. LANDGRAF, *Werke aus der engere Schule des Petrus Cantor,* in « Gregorianum » 21 (1940), p. 34-74.

E. DUMOUTET, *La théologie de l'Eucharistie à la fin du XII siècle; le témoignage de Pièrre le Chantre d'après la Summa de sacramentis,* in « Archives d'histoire doctrinale et litt. du Moyen-Age », t. XIV, Paris 1943-45, p. 181-262.

D. VAN DE EYNDE, *Précisions cronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII siècle,* in « Antonianum », 26 (1951), p. 234-39.

Giuseppe Saletti

LA PREPARAZIONE PSICO-FISICA AL PARTO E SUA VALUTAZIONE

E' per merito prima dell'inglese Grantly Dick Read e poi degli studiosi russi — questi ultimi fondati sulla reflessologia di Pavlov — che l'attenzione attuale del mondo ostetrico si incentra sui metodi escogitati da costoro nell'intento di far partorire le pazienti il meglio possibile, anzi, tentando di realizzare in esse il parto indolore, sostenendo vivamente che il dolore del parto, non è un fenomeno naturale, fisiologico, ma un fattore esterno, non inerente al parto, non fisiologico, dovuto quindi ad altre cause.

E le tecniche degli inventori, non sono più un monopolio, verso cui si guarda — come in tutti gli avvenimenti e novità che destano sorpresa — con diffidenza o con aspettativa, ma sono diventate le tecniche proprie di molti e molti ostetrici e ginecologi, e di molte maternità. La novità, tanto apprezzata, dei nuovi metodi, è data dal nuovo tipo di analgesia che viene a realizzarsi — non tutte le volte in verità — seguendo determinati schemi di educazione psichica e fisica; si tratta più che altro di terapia psichica e fisica — fattori accentuati più o meno secondo le caratteristiche proprie del metodo che si applica — dove è bandita ogni azione farmacologica, tendente a realizzare attraverso istruzioni psichiche ed esercizi fisici, una analgesia ideale, scevra anche dal minimo pericolo per la madre e il bambino, ricca anzi di benessere in ogni senso, facilitando così il parto. E' questa la novità tanto benemerita dei metodi: far partorire la paziente in piena coscienza, divenendo

essa stessa l'attiva cooperatrice del suo grande momento. Attenendomi al fattore tempo, nella realizzazione dei metodi, merita il primo posto della trattazione il metodo di Read.

I - Il « parto senza paura » di Read

Un interrogativo che ha appassionato tanto la mente di Read, nella sua professione medica, è stato il « perchè » del dolore nel parto. A ciò ha dedicato il meglio del suo lavoro, ottenendo come risultato che il fenomeno parto, considerato come funzione normale fisiologica, a pari delle altre funzioni naturali, deve essere per natura sua indolore, attribuendo quindi ad altri fattori il coefficiente dolore di esso.

Il dott. Grantly Dick Read di Birmingham del London Hospital, M.A.M.D. Camb. (maestro d'arte e laureato in medicina a Cambridge), ha compendiato il frutto e le esperienze delle sue ricerche in una pubblicazione: «Natural Childbirth», edito a Londra nel 1933.

Nel 1942 Read cambiava il titolo del suo libro di « parto naturale » in « parto senza paura ». L'affermazione della dottrina di Read ha avuto prima degli inciampi, proprio per la valutazione troppo originale da parte di colleghi e clienti; quindi non è da meravigliarsi se le sue idee scritte, al principio, gli diedero l'evento inatteso della perdita di quasi tutta la clientela. Un collega gli disse: « quello che scrivete è vero; ma è un rospo troppo grosso perchè noi medici possiamo ingoiarlo ».

Oggi però, la situazione è cambiata; molti ostetrici si sono schierati e si schierano dalla parte di Read; alle semplici lodi al merito di Read, come quelle del prof. Henricus Stander, docente di ostetricia e ginecologia al Cornell Medical College di New York, e del prof. Alan F. Guttmacher, assistente di ostetricia al Johns Hopkins [1], viene ad aggiungersi l'interesse

---

[1] Cfr. Read G. D., *Maternità senza paura*, in *Selezione*, n. 10, 1949, pag. 11.

sempre maggiore pratico di ostetrici, che fanno propria la tecnica di Read; non mancano però, accanto a questi, giudici seri che ne fanno una seria critica, specie su alcuni principi e fattori, come vedremo in seguito. La dottrina di Read, prima nella genesi dei metodi psicofisici per il parto indolore ([2]), ha avuto un crescendo nella sua affermazione. Nel 1940 già ha toccato un notevole grado di interesse e una buona diffusione attraverso Nixon, de l'University College di Londra. Nel 1947 si diffonde sempre più in America, dando in seguito molto contributo il prof. Thomas, di Newhaven, nel Connecticut, all'Università di Yale.

Nel 1949 si afferma anche in Olanda, dove Kloosterman se ne occupa ad Amsterdam e dove viene pubblicata la traduzione olandese del libro di Read: « Childbirth Without Fear ». Già nel 1947 il metodo si sarebbe potuto realizzare in Belgio e in Francia, dove Read aveva tenuto qualche conferenza, ma la cosa non avvenne ([3]).

Anche l'Italia ha dato accoglienza al metodo di Read. Così viene abbracciato e praticato assieme al metodo psico-profilattico, dal prof. Dellepiane, direttore della Clinica ostetrica e ginecologica dell'Università di Torino, dal prof. Bacialli, direttore della clinica ostetrica e ginecologica dell'Università di Bologna, dalla dott.ssa A. Faraggiana-Scassellati, a Roma, nel suo « Centro di educazione al parto fisiologico », e forse anche da altri.

Fra i nomi, ancora di ostetrici che hanno esperimentato, e sperimentano il metodo di Read sono da elencarsi quelli di Heardmann, Wyatt, Goodrich — che ha pubblicato « il parto naturale indolore » —, Mueller e Flamery, Von Rust, Nelson, Lepage e Langevin-Droguet, ecc. ([4]). Dopo queste brevi notizie di indole storica, mi soffermerò sull'esposizione sommaria del metodo di Read.

([2]) Cfr. *Oggi,* 7 marzo 1957, pag.41.

([3]) Cfr. Brenez J., *Accouchement sans crainte et accouchement sans douleur,* in *Il parto indolore,* Roma, 1956, pagg. 30-31.

([4]) Cfr. Giorgetti G., *Preparazione fisica e psichica della donna al parto,* in *Il Progresso medico,* n. 5, 1956, pag. 21.

La dottrina di Grantly Dick Read

La costruzione del metodo di Read, poggia su un principio di assoluta importanza; egli dice: « non vi è nessuna funzione fisiologica dell'organismo, che in condizioni normali di salute dia origine a dolore.... Come mai dunque si verifica che la funzione così naturale del parto, dovrebbe essere costantemente associata col dolore fra le razze civili e colte? » (5). Essa in realtà, dovrebbe essere indolore, come tutte le altre funzioni fisiologiche in stato normale, poichè « teoricamente non si può ammettere che era nelle intenzioni della natura che il travaglio fosse doloroso » (6).

Il solo tipo di dolore che l'utero può registrare è quello causato da eccessiva tensione o da reale lacerazione dei tessuti; dato però che non è possibile che la natura voglia che il parto normale sia accompagnato da lacerazione o tensione dannosa, il parto deve avvenire senza dolore (7).

Ma il dolore c'è realmente sebbene non sia naturale al parto! dove trovare la spiegazione? « La civiltà e la cultura, dice Read, hanno portato nei riguardi del parto influenze che gravano sulla mente delle donne, per cui si sono venuti introducendo giustificabili paure ed ansietà. Più le razze umane sono diventate colte, più dogmatiche sono state nel dichiarare il parto una prova dolorosa e piena di pericoli » (8). Sfortunatamente, nè il Vecchio nè il Nuovo Testamento apportano alcun motivo di conforto, ma forniscono piuttosto delle buone ragioni per aver paura del parto (9). « La paura e la previsione del dolore hanno dato luogo ad una tensione naturale protettiva nel corpo, e tale tensione non è limitata solo alla mente, poichè il meccanismo dell'azione protettiva del corpo include pure una tensione muscolare. La tensione naturale, prodotta dalla paura, influenza i muscoli che presiedono all'espulsione del bambino dall'utero ed ostacola la sua fuoriuscita durante il parto. Per questa ragione la paura inibisce, determina cioè una resistenza all'orificio uterino nel momento in cui tali muscoli, in condizioni normali, dovrebbero essere rilasciati e privi di tensione; tale resistenza e tensione causano, a loro volta, vero

---

(5) READ G. D., *Rivelazioni sul parto. Maternità senza paura,* Napoli, 1951, pagg. 20-21.

(6) Ivi, pag. 24.

(7) Ivi, pag. 22.

(8) Ivi, pag. 10.

(9) Ivi, pag. 72. N.B. Per l'interpretazione retta del Genesi 3. 16, cfr. nota 63.

dolore, perchè l'utero è fornito di mezzi capaci di registrare il dolore, suscitato da una eccessiva tensione » ([10]).

Le sensazioni dolorose dall'utero sono mandate attraverso le fibre nervose, per mezzo di vari collegamenti, « al centro del cervello, conosciuto come *talamo* » ([11]), ma si tratta di sbagliata interpretazione, poichè le semplici sensazioni delle contrazioni uterine, dietro il coefficiente della paura, che genera tensione e dolore vengono erroneamente interpretate dal talamo, cioè come dolorose, sicchè « una funzione naturalmente indolore, viene trasformata in una estremamente dolorosa e perciò anormale » ([12]). Nella genesi della tensione e del dolore quindi il primato di causa spetta alla paura, generata nella paziente dai racconti di donne che hanno avuto dei figli ([13]), dalle madri, dai mariti, dalle amiche, dall'opinione popolare, dai giornali, riviste, radio, cinema ([14]); a ciò viene ad aggiungersi l'ignoranza del parto e di ciò che lo precede.

Ora, si può avere un ritorno al parto naturale, che è indolore, attraverso una educazione psichica e fisica della partoriente; proprio con questa educazione la barriera paura « viene parzialmente o interamente sormontata, in proporzione della recettività della donna ([15]); così vengono rimosse « le influenze negative e le inibizioni per permettere alle forze delle leggi naturali di adempiere il loro compito senza ostacoli ». L'educazione psichica della futura madre, oltre a consigliare una buona dieta, spiega alla gravida quanto avviene in essa, le fa comprendere l'andamento a poco a poco col passar dei mesi di gravidanza, dandole una descrizione generale e concisa del processo di sviluppo, in modo da farle dimenticare il pensiero dell'inevitabilità del dolore ([16]).

A questa educazione, si unisce quella fisica che, attraverso esercizi di respirazione, dei muscoli dell'addome, della schiena e della pelvi, ha come scopo di evitare debolezze muscolari, cattive posizioni, o diminuzione di tono in quei gruppi muscolari, la cui efficienza è necessaria nel parto naturale ([17]).

Per riuscire allo scopo del parto naturale senza dolore, tensione e paura, è necessaria anche l'educazione al rilasciamento muscolare

---

([10]) Read G. D., *o.c.*, pag. 10.
([11]) Ivi, pag. 23.
([12]) Ivi, pag. 26.
([13] Ivi, pag. 61.
([14]) Ivi, pagg. 42-91.
([15]) Ivi, pag. 159.
([16]) Ivi, pagg. 165, 148-163.
([17]) Ivi, pag. 164.

acquisito anch'esso attraverso esercizi; esso deve essere considerato come « un importantissimo coadiutore del parto naturale e ad esso deve accompagnarsi il distacco della mente da ogni interesse attivo per la funzione uterina » ([18]). Così, tale educazione prenatale, sarà la garanzia e la via sicura al parto naturale. Sarà poi cura del medico, infondere piena fiducia nella paziente; l'evento che la futura madre si aspetta, deve essere raffigurato nella mente di lei come il meraviglioso coronamento dell'amore. In piena tranquillità di spirito e di corpo ella deve attendere pazientemente il bambino, il primo vagito del quale le darà una gioia tanto profonda, che il ricordo di quel dolce accento le farà sempre rivivere quel momento supremo della sua vita.

Così il parto diventa, come di fatto lo è, « una funzione normale e naturale. Il suo premio finale è infinitamente superiore ai sacrifici sopportati, diviene il perfezionamento della femminilità, nel grande intento della continuazione della specie; è lo scopo cui tendono le emozioni più forti della natura umana » ([19]). Questa, schematicamente, la dottrina di Read sulla vera genuina realtà del fenomeno parto, così come la natura lo vuole; in seguito avremo l'occasione di valutare tale costruzione, unitamente a quella del metodo psico-profilattico, poichè i due metodi convengono in molti punti. Il metodo di Read, proprio per la tecnica che lo anima, è stato chiamato: metodo del parto naturale, del parto senza paura, metodo psico-fisico.

II - La reflessologia di Pavlov e il metodo psico-profilattico

La formulazione del metodo psico-profilattico è venuta alla luce attraverso l'applicazione delle conclusioni più o meno scientifiche di Pavlov al parto e alla sua preparazione. Sarà quindi bene soffermarci un pò sulle esperienze e conclusioni di Pavlov per capire l'impalcatura del nuovo metodo, con ciò che esso comprende.

A — *La reflessologia di Pavlov*

Jvan Petrovic Pavlov (1849-1936) è stato il primo a mettere in evidenza la natura e le proprietà dei riflessi condizionati; già in precedenza I. Setchenov, riconosciuto come il padre della fisiologia russa, prima del 1863 aveva fatto acute indagini sull'attività cerebrale.

([18]) Ivi, pagg. 193-213.
([19]) Read G. D., *art. cit.*, pagg. 9-16.

Verso il 1899 Pavlov, ispirandosi alle ricerche di Setchenov, dà inizio al suo studio sui riflessi condizionati salivari, e attraverso il lavoro di ricerca di circa quaranta anni, coadiuvato dai suoi allievi, costruisce la sua reflessologia. I suoi studi sono stati sviluppati dal Watson, Ischlonsky, Bechterew, Nicolaiev, Lenz ([20]). La reflessologia di Pavlov e seguaci, può essere così compendiata.

Tutta l'attività animale ed umana, nel suo agire multiforme, è costituita e determinata da una serie di riflessi, i quali la dirigono in ogni sua minima manifestazione. Tali riflessi, sono *incondizionati* e *condizionati*.

I riflessi *incondizionati* o assoluti, « rappresentano un collegamento nervoso permanente, un'attività nervosa semplice che si compie nello stesso identico modo » ([21]), sicchè essi sono costituiti dalla reazione ad un dato stimolo, che si produce necessariamente, seguendo un determinismo costante.

Essi sono anche detti *naturali, congeniti,* proprio per la loro permanente stabilità, già determinata dalla stessa natura fin dalla nascita e dalla stessa trasmissione ereditaria. I riflessi *condizionati,* invece, rappresentano un collegamento nervoso temporaneo, non stabile, nuovo, costituito dal determinarsi di un rapporto fra un dato stimolo ed una reazione, che prima non possedeva alcun diretto legame con esso.

Tali riflessi, sono detti anche *acquisiti* e dipendono dalla formazione di nuove connessioni funzionali nel sistema nervoso ([22]). La distinzione in due categorie di riflessi trova la sua origine e spiegazione negli studi ed esperimenti condotti da Pavlov sui cani, investigando attentamente sulla reazione salivale di essi, con le diverse disparate cause che la possono generare.

E' nota la sua sperienza: se ad un cane viene presentata in pasto della carne, si avrà subito secrezione di saliva; tale secrezione è un riflesso congenito, incondizionato, naturale, che succede ad uno stimolo che si chiama incondizionale ([23]).

Se invece, ripetutamente e simultaneamente alla somministrazione della carne al cane, si accoppia un suono di trombetta, il cane darà ancora una volta secrezione di saliva, anche se si farà agire il solo

---

([20]) Cfr. Boganelli E., *Corpo e Spirito,* Roma, 1951, pagg. 37-38.

([21]) Pavlov J. P., *I riflessi condizionati,* Torino, 1943, pag. 65.

([22]) Cfr. Ivi, pag. 59 e ss.; Spadolini I., *Trattato di fisiologia umana,* Torino, 1950, pag. 1657 e ss.; Pende N., *La scienza moderna della personalità umana,* Milano, 1947, pag. 224; Gemelli A. e Zunini G., *Introduzione alla psicologia,* Milano, 1952, pag. 234.

([23]) Cfr. Pavlov J. P., *o.c.,* pag. 276.

suono della trombetta, senza la presentazione della carne; ora lo stimolo del suono che ha prodotto la secrezione, diventa uno stimolo condizionale, mentre la secrezione stessa costituisce il riflesso condizionato. Da questa esperienza, approfondita in mille modi dal Pavlov, sono andati via via delineandosi la natura e le proprietà dei riflessi. Essi acquistano una grande importanza, se visti dal punto di vista biologico, poichè in pratica costituiscono la causa dello svolgersi vario della vita.

Infatti la vita di un animale, — per restare nella considerazione del mondo animale — al suo primo sorgere è dotata di un piccolo numero di riflessi assoluti, in dipendenza della perfezione del suo sistema nervoso; ora a tali riflessi (assoluti), col graduale adattamento all'ambiente, se ne aggiungeranno altri nuovi, sempre più complessi ed organizzati, non mancando in particolare l'insorgenza di una enorme quantità di riflessi condizionati, che regola ed indirizza il comportamento dell'animale nei vari anni della sua esistenza.

I riflessi condizionati non sono così costanti e invariabili come gli assoluti; la variabilità, incostanza e relativa labilità, diviene una loro caratteristica propria, costituendo l'elemento principale della loro basilare importanza biologica; è per questo che l'animale si trova sempre in grado di lottare e reagire vittoriosamente alle continue mutevoli condizioni dell'ambiente; infatti, proprio per il processo di condizionamento, l'animale ha la possibilità e capacità di modificare le sue reazioni comportamentali, sicchè in conseguenza, l'azione dei riflessi condizionati sta proprio alla base del comportamentismo animale, poichè la condotta di questo è determinata in parte da reazioni determinate innate a stimoli esterni (riflessi assoluti), mentre una parte assai maggiore è tenuta da reazioni, frutto del meccanismo dei riflessi condizionati ([24]). Questa precipua azione dei riflessi, viene ad incunearsi anche nel comportamento umano, divenendone anzi l'unica spiegazione (Watson).

Vediamo ora brevemente, le proprietà, la dinamica, la sede dei riflessi condizionati.

1 - *Proprietà*

Le principali proprietà dei riflessi condizionati sono le seguenti:

1 - *specificità*: infatti, un riflesso condizionato, costituito mediante un determinato stimolo, non può essere provocato se non unicamente da tale stimolo, sempre con la stessa intensità e specificità.

([24]) Cfr. RIZZO C., *Riflesso condizionato,* in *Dizionario di Teologia Morale,* Roma, 1955, pagg. 1164-1165.

2 - *addizione*: due riflessi condizionati, stabiliti con stimoli diversi, che hanno come esecutore lo stesso identico organo, genereranno una risposta più energica, se i due stimoli, che li causano, saranno applicati simultaneamente: la risposta, infatti, sarà la somma e la risultante dei due riflessi.

3 - *stabilità*: abbiamo già accennato alla labilità dei riflessi condizionati, tuttavia mediante ulteriori associazioni dello stimolo condizonato a quello assoluto, si ottiene una più viva ricomparsa del riflesso condizionato.

4 - *estinzione*: lo stimolo condizionato che, nel suo vario ripetersi, non è accompagnato dallo stimolo assoluto, dà luogo all'estinzione del riflesso condizionato ([25]).

Fra tali proprietà è bene tener presente anche quanto segue: *a*) Vari e disparati stimoli possono dare origine ad un riflesso condizionato, però perchè esso si sviluppi è indispensabile che ciò avvenga mettendo come base un riflesso già esistente, sia esso assoluto o no, poichè la stabilizzazione del riflesso condizionato non è mai spontanea. *b*) La proprietà di organo esecutore dei riflessi condizionati può competere a diversi organi, come al cuore, alla pupilla, ai muscoli, ecc. *c*) Un riflesso condizionato viene a determinarsi con più facilità, se più vivace sarà il riflesso assoluto e se gli stimoli di condizionamento avranno un massimo di intensità, durata, e frequenza.

2 - *Dinamica.*

I riflessi condizionati sono retti da una dinamica di importanti processi, che principalmente consistono in fenomeni di stimolazione o eccitazione ([26]), inibizione — che può essere interna ed esterna — ([27]), differenziazione, disinibizione ([28]), irradiazione ([29]), concentrazione ([30]), induzione reciproca ([31]).

([25]) Cfr. Rizzo C., *art. cit.*, pag. 1166.
([26]) Cfr. Pavlov J. P., *o. c.*, pag. 67.
([27]) Cfr. Ivi, pag. 66.
([28]) Cfr. Ivi, pag. 67.
([29]) Cfr. Ivi, pag. 281.
([30]) Cfr. Ivi.
([31]) Cfr. Ivi, pag. 286; Rizzo C., *art. cit.*, pag. 1166.

3 - *Sede.*

La regione sede dei riflessi condizionati è la corteccia cerebrale (32); infatti, dice il Pavlov, l'attività nervosa superiore deve concepirsi come la risultante del lavoro di tre istanze:

a) - *i centri sottocorticali*: sede della vita istintiva e dei riflessi non condizionati. Questi centri determinano in misura maggiore o minore l'attività degli emisferi cerebrali.

b) - *gli emisferi cerebrali,* tranne i lobi frontali, sede esclusiva del processo di condizionamento.

c) - *i lobi frontali,* sede della parola, nuovo principio dell'attività nervosa (33).

Ora, il sistema nervoso è dotato di meccanismi discriminatori e analizzatori (34); questi sono stati distinti dal Pavlov in visivi, uditivi, olfattivi, gustativi, cutanei, e motori; sicchè a ogni recettore o analizzatore, deve corrispondere uno stimolo adeguato.

Le aree della corteccia, quindi, a cui pervengono gli impulsi e le impressioni da parte di ciascun organo sensoriale, hanno la facoltà e la capacità della discriminazione più fine e delicata verso le differenti intensità e qualità possedute dagli stimoli di ciascun tipo, capacità, che, se esercitata, darà luogo alla differenziazione del riflesso condizionato, attraverso, prima, il processo di irradiazione corticale e di concentrazione, sì da aversi alla fine, la fissazione del riflesso condizionato (35). Così l'analizzatore visivo, che consta dell'occhio, nervo ottico e delle sue connessioni nella corteccia, può esercitare la sua capacità differenziatrice fra intensità e qualità dei differenti stimoli visivi, e così gli altri analizzatori per i loro stimoli corrispondenti (36).

I riflessi nell'attività umana

Ho accennato sopra, che, come il sistema dei riflessi assoluti e condizionati investe tutta l'attività animale, così anche il comportamento e l'agire dell'uomo troverà la sua spiegazione e causa nei riflessi.

Pavlov ha studiato l'animale attraverso stimoli e reazioni e così

(32) Cfr. Ivi, pag. 285.
(33) Cfr. Pende N., *o. c.,* pag. 233.
(34) Cfr. Pavlov J. P., *o. c.,* pag. 62.
(35) Cfr. Pende N., *o. c.,* pag. 226.
(36) Cfr. Spadolini I., *o. c.,* pag. 1163.

ha fatto anche con l'uomo, trasportando nella sfera umana, quanto aveva potuto dedurre dallo studio animale ([37]). E la sua posizione è stata quanto mai sviluppata dai suoi seguaci.

Così « ogni atto dell'uomo — secondo Ivanov-Smolenski — è la risultante di un riflesso, di primo o di secondo grado, o per dirla con le parole di questo autore, « primo sistema di segnalazione » e « secondo sistema di segnalazione ».

Il primo comprende tutte le reazioni che derivano da stimolazioni del mondo esterno (esterocettori), del mondo interno (interocettori), ed è comune all'uomo e all'animale. Il secondo, proprio dell'uomo, che ha in suo potere l'uso del linguaggio, è più complesso, e dà origine all'accensione di una catena di reazioni più o meno vaste, di riflessi condizionati, basati appunto sull'uso della parola.

Per la scuola russa — dietro l'insegnamento del Pavlov — non esiste sorgente di maggiore eccitamento corticale della parola, che da sola può creare nell'uomo riflessi assoluti, incondizionati, e, associata ad altri stimoli, dei riflessi condizionati » ([38]).

Ma, oltre ciò, i riflessi condizionati esercitano una grande azione nella formazione della personalità (Watson); essa infatti, essenzialmente altro non è che il prodotto dell'ambiente, del comportamento fisiologico e mentale, che si sviluppa con le reazioni, e con gli adattamenti continui del cervello agli influssi ambientali per il meccanismo dei riflessi condizionati.

Il cervello « sarebbe come un'enorme centrale di smistamento di stimoli, paragonabile ad una centrale telefonica, che può servire a miliardi di abbonati, i quali automaticamente possono mettersi in rapporto con la massima rapidità, con i punti più lontani. Nel cervello possono così crearsi, per il meccanismo dei riflessi condizionati, situazioni funzionali che ripetute un certo numero di volte, possono diventare situazioni cerebrali abbastanza fisse e stabili » ([39]), che influiranno sul comportamento dell'individuo per tutta la vita. Così alcune impressioni gradevoli e sgradevoli dell'infanzia e dell'adolescenza, possono dare origine a simpatie e antipatie, a prima vista inspiegabili; inoltre molte abitudini mentali ed anche atteggiamenti affettivi, sono il risultato di riflessi condizionati, stabilitisi incoscientemente di fronte ad alcuni determinati eccitamenti ([40]), e i più complicati dei nostri abiti

---

([37]) Cfr. Pavlov J. P., *o. c.*, pagg. 278-279, 289 e ss.

([38]) Caffaratto T. M., *I metodi psicofisici di preparazione al parto,* in *Medicina e Morale,* n. 3, 1956, pag. 119.

([39]) Pende N., *o. c.*, pag. 288.

([40]) Cfr. Boganelli E., *o. c.*, pag. 42.

adulti sono inspiegabili nei termini di catene di semplici risposte condizionate (Watson).

E questa spiegazione dell'importanza base dei riflessi condizionati negli atti umani, nella formazione della personalità umana, viene portata alla sfera del mondo psichico (pensieri, giudizi, sentimenti); anche la soglia psichica dell'uomo, quindi, che lo distingue nettamente dall'animale, ha la sua spiegazione fisiologica, che è la vera chiave che apre l'intelligibilità del procedere intellettivo. Già Setchenov aveva scritto che « tutti gli atti della vita consciente e inconsciente sono riflessi dal punto di vista del loro meccanismo » e Pavlov, con quasi tutti gli altri reflessologi, ha mantenuto tale posizione. E così, a Setchenov, Pavlov, Watson, etc., ha fatto seguito una corrente di studiosi, che percorrendo la linea tracciata dai capiscuola, ha considerato e risolto in modo puramente meccanico il problema dell'attività psichica umana, la quale risulterebbe formata da un complesso di riflessi condizionati di ordine superiore ([41]).

Sotto questo visione, la psicologia assume il valore di scienza dei riflessi condizionati fisiologici associativi e superiori (Bechterew), e la psichiatria quello di « scienza dei riflessi patologici superiori inadeguati » (Lenz) ([42]). L'uomo quindi diventa un involucro meccanico, retto da catene di riflessi, che determinano il suo agire, in tutto le possibili accezioni, dall'azione più intima materiale e spirituale, a quella organica, sensibile e fisica, in modo tale che tutta la sua condotta individuale, sociale e psichica, sarà frutto e risultante di un edificio di riflessi.

Valutazione scientifica della dottrina dei riflessi

Nell'atmosfera materialista e collettivista della Russia sovietica, questo schematismo pseudofisiologico è diventato una specie di dottrina privilegiata, dogmatica, propalata in diversi modi e con scopi sempre egoisticamente partitari; ciò non vieta di dare un giudizio sereno sulla dottrina del Pavlov e seguaci, tanto altamente decantata.

Nessuno dei risultati della dottrina esposta richiede necessariamente l'interpretazione che ad essi viene data da parte dei reflessologi come l'unica e la più vera, anzi, affermare ciò, significa sollecitare lo studioso a rendersi direttamente conto del margine di verità e realtà scientifica che si vuole attribuire a tali risultati. Certamente gli studi

---

([41]) Cfr. Rizzo C., *art. cit.*, pag. 1168.
([42]) Cfr. Pende N., *o. c.*, pag. 233.

del Pavlov hanno dei lati positivi poichè hanno contribuito a sottolineare l'importanza della reflessologia anche in campo umano; e così, i risultati da lui ottenuti, assieme a quelli che lo hanno seguito in tal senso, possono essere dei contributi di valore per le ricerche particolari sui rapporti psicosomatici, sulla psicologia dell'abitudine e dell'apprendimento ([43]). « Pavlov, inoltre, ha avuto indubbiamente l'idea geniale di mostrarci come le risposte sono condizionate a determinati stimoli e che si può con l'esercizio e con la ripetizione stereotipata di questi stimoli, modificare il rapporto primitivo tra stimoli e risposte » ([44]).

Ma la dottrina di Pavlov, non deve considerarsi così dogmatica come si predica. Gli stessi fondamenti dottrinali riguardanti i riflessi condizionati, non sono ancora ben determinati, mentre è da considerarsi incerta la via afferente del riflesso condizionato, la sua sede.

I vari processi dinamici, che rientrano nella formazione del riflesso condizionato, anch'essi sono tanto discutibili, sicchè non mancano critiche fatte da competenti a tali processi, come al concetto di *irradiazione dell'eccitazione o dell'inibizione,* che parte dal centro cerebrale direttamente eccitato o inibito e si diffonde gradualmente, su tutta la corteccia centrale; infatti tale nozione è difficilmente accettabile dal punto di vista fisiologico; anche per dimostrarla sperimentalmente, le tecniche di Pavlov non sono abbastanza precise, nè lo stesso processo del riflesso condizionato è abbastanza stabile, proprio per la sua natura, per offrire la base sperimentale solida a siffatta nozione ([45]).

Altre critiche dottrinali possono anche farsi sulla stessa terminologia usata dal Pavlov, inventata per suggerire delle interpretazioni fisiologiche che la psicologia sana rigetta; così dicasi dell'inibizione ([46]).

Inoltre nel sistema dottrinale di Pavlov, un ruolo molto importante è dato alla *corteccia cerebrale* come centro-sede del processo di condizionamento e quindi dei riflessi condizionati.

Si sa che negli animali che hanno la corteccia cerebrale, questa costituisce la parte del sistema nervoso, alla quale è maggiormente dovuta la capacità di imparare. Per lungo tempo si è creduto che non vi fosse la capacità di imparare senza la corteccia cerebrale; così Pavlov pre-

---

([43]) Cfr. KRONFELD A., *Obiektive Psychologie,* in *Handworterbuch der medizinischen Psychologie,* Leipzig, 1930, pag. 368.

([44]) RAVERA G. P., *Sulla preparazione psicofisica al parto indolore,* in *Medicina e Morale,* n. 3, 1956, pag. 107.

([45]) Cfr. WOODWORTH R. S., *Psychologie expérimentale,* Paris, 1949; FREEMAN G. L., *Physiological Pshycology,* New York, 1948, pag. 222.

([46]) Cfr. WOODWORTH R. S., ivi.

sentò alcune esperienze che sembravano confermare questa supposizione. Recentemente però è stato dimostrato che l'animale può essere condizionato anche in assenza della corteccia cerebrale e perfino del cervello, perchè animali decerebrati sono capaci di adattamento che può essere classificato come condizionamento ([47]).

Oggi non si pone più il problema della necessità della corteccia cerebrale per il condizionamento, ma si cerca di stabilire il ruolo rispettivo nel condizionamento e nell'apprendimento, che spetta alla corteccia cerebrale e ai centri sottocorticali ([48]).

Non mancano in tal senso relative ricerche di Poltyrew e Zeliony di Culler e Mettler, di Girden e compagni ([49]). Per la ulteriore critica di altri punti dottrinali rimando ai trattati di psicologia sperimentale. Quello che più mi interessa è fare un breve esame critico sull'attività umana, così come viene descritta e spiegata da Pavlov e seguaci.

Già ho riferito sopra il pensiero di tali autori e studiosi circa la reflessologia portata in campo umano. Grande è l'importanza della reflessologia, ma gravi sono i problemi che essa vorrebbe investire. « Pretendere di trasferire pari pari i dati acquisiti in laboratorio da esperimenti minuziosi condotti su degli animali nella interpretazione della molteplice azione umana, è estremamente fallace. Così, come è azzardato e unilaterale il tentativo compiuto da Freud e dalla sua scuola, di averci voluto dare una costruzione della personalità solo fondandosi sulla sessualità, è consentito dubitare legittimamente dell'altro tentativo di Pavlov, di spiegare tutto fondandosi sul soddisfacimento o meno del bisogno del cibo.

Pavlov e tutti i suoi seguaci hanno avuto il grande torto di ridurre l'attività umana ad un fascio di riflessi e di interpretare il comportamento della nostra psiche solo attraverso tali riflessi » ([50]).

Infatti, tutto si spiega come riflesso; il linguaggio, il pensiero, persino l'attività produttiva dell'intelletto. Non si ammette differenza tra l'uomo e l'animale; ogni organismo sottostà alla stessa legge del riflesso; per i materialisti pavloviani, l'uomo è un animale superiore, di cui tutte le azioni intellettuali non si allontanano dal piano materiale su cui sono costruite ([51]).

([47]) Cfr. Freeman G. L., *o. c.*, pag. 222.

([48]) Cfr. Morgan C. T., *Physiological Psychologie*, New York and London, 1943, pag. 480 e ss.

([49]) Cfr. Ivi.

([50]) Ravera G. P., *art. cit.*, pagg. 106-107.

([51]) Cfr. Fischer S., *Reflexologie*, in *Handworterbuch der medizinischen Psychologie*, Leipzig, 1930, pag. 481.

La dottrina di Pavlov è esclusivista, unilaterale, materialista; non si può sostenere che il riflesso sia il fenomeno fondamentale di ogni funzione nervosa; tale affermazione nega ogni valore alla introspezione e ai fatti di coscienza.

« Tutto questo sperimentalismo cerebrale, che si dice il solo scientifico, non fa che animalizzare l'uomo; esso può certo aiutare a spiegare la personalità psichica, subconscia, la sfera subcorticale e animale, l'attività psichica dominata dall'abitudine, ma non già l'autocoscienza, la volontà umana, ciò insomma che distingue l'uomo dalla bestia. Il condizionamento del Pavlov della nostra attività psichica, difatti, non riconosce l'esistenza della coscienza, della libera volontà, della moralità umana » ([52]).

L'intelligenza umana non è una catena di riflessi isolati, essa possiede una facoltà produttrice di azioni spontanee aventi una configurazione differenziata, cioè di agire razionalmente, di adattarsi alle mutevoli condizioni ambientali e di dirigere l'attività verso uno scopo. La costituzione biologica dell'individuo è ben più complicata di qualsivoglia catena meccanica di riflessi.

Le funzioni psichiche realmente superiori, evadono dai limiti delle leggi e della pratica del condizionamento; esse restano inspiegabili senza un principio immateriale informatore del corpo, l'anima con le sue facoltà » ([53]). Menkès osserva: « sarebbe audace pretendere che, decomponendo lo psichismo in reazioni elementari, ci avviciniamo all'essenza della personalità; la coscienza la vince sull'automatismo incosciente dei riflessi condizionati » ([54]). E ciò che ho riferito per le attività superiori dell'uomo, vale anche per la scienza che le studia, cioè per la psicologia. Questa reflessologia non potrà mai sostituire la psicologia delle funzioni psichiche superiori, cioè la psicologia nel senso proprio. La psicologia studia fatti osservati nella coscienza, la reflessologia studia le reazioni esterne parziali o globali. Lo studio dei riflessi condizionati, potrà essere utile per la fisiologia ([55]). Questa, quindi, è la cruda realtà della teoria dei riflessi, ornata con una veste pseudoscientifica; ci si agita e ci si muove in un mare materialista dove i più alti valori umani vengono negati, dove spirito, volontà, libertà, intelligenza, coscienza, sono dei semplici vocaboli vuoti ed irreali, dove spadroneggia l'idolo della materia, dove l'uomo diventa un essere le-

---

([52]) PENDE N., *o. c.*, pag. 234.

([53]) RIZZO C., *art. cit.*, pagg. 1168-1169.

([54]) Cfr. SCREMIN L., *Dizionario di morale professionale per i medici*, Roma, 1954, pag. 715 e ss.

([55]) Cfr. FISCHER S., *art. cit.*, pag. 481.

gato, che non sa quello che fa, agendo solo perchè deve agire così, mosso da un meccanismo più forte di sè stesso.

E termino le osservazioni su questo sistema, vuoto di ogni senso razionale, umano, cristiano e finalistico, con alcune parole di Pende: « il condizionamento di Pavlov è il massimo sforzo che la scienza moderna del sistema nervoso, ha fatto in senso deterministico, fisiologico, antipsicologico, antispiritualistico. Di fronte a tale tentativo, si erge indistruttibile, costruito dal Creatore nel fondo della nostra coscienza d'uomini e di esseri liberi, consapevoli dei nostri doveri, l'io soggetto, autocosciente, unico, immutabile, che è attore, spettatore e giudice di sè stesso, posto come oggetto, cioè come fascio di sensazioni, istinti, riflessi assoluti e condizionati, molteplice e mutevole, come io dinamico, come io fisiologico, psicologico, concreto, con caratteristiche dinamiche differenziali individuali, con le varianti spiegabili dovute all'azione inscindibile dell'eredità e dell'ambiente » ([56]).

B - *Il metodo psico-profilattico*

La preparazione psico-profilattica al parto è stata tanto propagandata dai russi e da quelli che sono a loro legati con vincoli ideologici e partitari; nei giornali filo-comunisti e comunisti, nostrani ed esteri, non è mancata la esagerata esaltazione, anche a discapito della verità storica, inneggiando alla scienza russa, che, pur essendo materialista, si impone al rispetto ed alla venerazione universale; così, la nuova tecnica, che ha come fine di generare il parto indolore, cioè naturale, è stata sottolineata dal mondo russo come un monopolio originale, che non conosce l'eguale, primo in tutti i sensi nella novità scientifica.

La base su cui poggia la costruzione del metodo, è la reflessologia di Pavlov, frutto di studi ed esperimenti condotti, come già abbiamo visto, dallo stesso Pavlov ed Erofeeva. L'applicazione al parto è stata fatta da Bykov e quindi è stata eseguita dagli ostetrici Platonov, Velvovskij, Ploticher, Chou-gom di Karkhov, e da Nicolaiev di Leningrado, portando tutti il proprio contributo nella stesura attuale del metodo ([57]).

La preparazione psico-profilattica al parto è stata prescritta come obbligatoria in tutte le maternità della Unione Sovietica, con decreto n. 142 del Ministero della Sanità dell'URSS ([58]).

([56]) Pende N., *o. c.*, pag. 234.
([57]) Cfr. Brenez J., *art. cit.*, pag. 32.
([58]) Cfr. l'*Unità*, 10 gennaio 1956.

Quello che più impressiona, nell'esaltazione di questo metodo, è la priorità eccezionale che si vuole dare ad esso, anche su quello di Read. Ma la verità storica sembra suggerire diversamente; infatti la manifestazione storica del metodo è molto recente; alla morte di Pavlov, avvenuta nel 1936, non esisteva ancora l'attuale indirizzo russo di preparazione al parto; proprio nel 1937, un anno dopo la scomparsa di Pavlov, i russi pubblicavano uno studio sul parto indolore in cui non si dava il minimo accenno alla tecnica psico-profilattica, mentre invece, per vincere il dolore del parto, venivano prescritti mezzi artificiali, iniezioni alla spina dorsale; intanto già da quattro anni, cioè nel 1933 Read aveva pubblicato il suo « Natural Childbirth ».

Nella conferenza di Ginevra del 1951, i medici russi danno grande rilievo alla tecnica psico-profilattica per il parto, sottolineandola come una loro originalità, e questa segna l'inizio del lancio universale del nuovo metodo; alla conferenza assiste il prof. Gillilano, che fa stenografare le relazioni sovietiche; queste danno luogo ad una sorpresa: le relazioni russe contengono brani interi delle opere di Read. Dopo di ciò, Read cerca di prendere contatti, per via diplomatica, per avere le opere russe che trattano della materia, ma per ben tre volte aspetta invano.

Ciò fa supporre proprio, che se i russi sono i primi come divulgatori, non sembra che lo siano anche come ideatori (59).

Nonostante ciò, il metodo psico-profilattico, in questi ultimi anni, ed ai nostri giorni, ha avuto una vasta eco a cui ha fatto seguito la pratica e l'esecuzione del metodo in diverse maternità, anzi bisogna dire che il metodo russo, dai più, è preferito a quello di Read. Il primo che lo ha portato in occidente è stato il dott. F. Lamaze; nel 1951, dopo un viaggio in Russia, Lamaze coadiuvato da P. Vellay, diede inizio ad un centro di studio e di esperimento col metodo psico-profilattico per il parto nel Policlinico « Pierre-Rouquès » di via « des Bluets » a Parigi.

Da allora il metodo sovietico è penetrato in molte maternità riscuotendo le simpatie di molti illustri ostetrici e ginecologi. Nel 1953, Malcovati, direttore dell'Istituto Provinciale di Maternità di Milano, dopo aver conosciuto i risultati e le esperienze del dott. Lamaze, anch'egli abbraccia e pratica il nuovo metodo, che entra così in Italia (60).

Sulla linea rigida psico-profilattica russa si mantiene pure il prof.

---

(59) Cfr. L'*Europeo*, 22 gennaio 1956, pag. 31.

(60) Cfr. MIRAGLIA F. - ORLANDINI E., *Considerazioni sul problema del dolore in travaglio di parto*, in *Gazzetta Sanitaria*, n. 4-5, 1956, pag. 215..

Cattaneo, direttore della clinica ostetrica-ginecologica dell'Università di Roma.

Il prof. Aldo Gusso, Primario della Maternità dell'Ospedale di S. Giovanni in Laterano a Roma, il 9 febbraio 1957 ha inaugurato un centro per la preparazione psico-profilattica al parto, nello stesso ospedale ([61]).

I principi russi vengono associati a quelli di Read dal prof. Bacalli, da Dellepiane, dalla dott.ssa Faraggiana - Scassellati.

Il metodo psico-profilattico è eseguito dal 1953, nella clinica «Santa Alicia» di Madrid, dal dott. Vital Aza, Pelàez Jimenez ed Hernandez Jimenez.

Verso il 1953 viene accettato dal dott. Mario Nordmann nella maternità dell'Ospedale Cantonale di Friburgo. In Francia è praticato anche nell'Ospedale di Lione, nella maternità di Pigeaud e Banssillon; inoltre viene adottato nelle maternità cattoliche di Jallie e Cambrai tenute dalle Piccole Suore delle Maternità Cattoliche.

In Spagna è seguito da Puig e Roig, a Barcellona nel « Servicio de Maternologia del Instituto Corachàn ». Il dott. J. Brenez applica anch'egli l'educazione psichica e fisica al parto « nell'Instituto des Deux Alice » (Bruxelles). Il dott. Marcel Fabre segue il metodo russo a Toulon.

A Losanna il governo ha reso ufficiale il metodo psico-profilattico seguito dal prof. Rochat ([62]). Queste le principali notizie che ho potuto raccogliere sulla diffusione del metodo. In genere i diversi specialisti che lo applicano rispettano e seguono sempre la costruzione del metodo, così come fatta dai russi; tuttavia i singoli portano delle aggiunte e modificazioni particolari, che ne perfezionano sempre più la tecnica.

Dopo questa breve descrizione storica, passerò ora alla sommaria stesura della dottrina del metodo, attenendomi allo schema proposto dal Papa Pio XII, nel suo discorso dell'8 gennaio 1956 ai ginecologi.

La dottrina psico-profilattica

Anche in questo metodo, sta come base, l'interrogativo del « perchè » del dolore nel parto.

Gli ideatori del metodo partono da un presupposto: le funzioni dell'organismo, quando si svolgono in modo normale non sono accom-

---

([61]) Cfr. *Il Tempo,* 10 febbraio 1957.
([62]) Cfr. *Il parto indolore,* Roma, 1956, pag. 22 e ss.

pagnate da sensazioni dolorose; l'insorgere di queste, denota la presenza di complicazioni anatomiche e funzionali ed il dolore costituisce così la reazione di difesa contro qualche cosa che può nuocere all'organismo. Fra le funzioni naturali dell'organismo rientra anche il parto normale, che dovrebbe quindi svolgersi senza dolore, altrimenti la natura si contradirebbe, poichè renderebbe doloroso un processo fisiologico.

A che cosa dunque è dovuto il dolore attuale del parto, che è vero e reale? Seguendo l'insegnamento di Pavlov, gli ideatori russi, rispondono così: la sensazione di dolore è scatenata e regolata dalla corteccia cerebrale, dove giungono gli stimoli di tutto l'organismo; a questi stimoli la corteccia reagisce o, in maniera sempre determinata, poichè si tratta di riflessi assoluti associati costantemente a processi determinati, o in maniera non sempre costante, trattandosi di riflessi condizionati non stabili, suscettibili di essere suscitati da svariati stimoli; sicchè le sensazioni e reazioni dolorose possono essere riflessi assoluti o condizionati, provenienti sempre dalla corteccia cerebrale.

Attraverso esperimenti fatti, si è constatato che uno stimolo incapace di sua natura di generare dolore, per mezzo di arbitrarie associazioni, può provocare sensazioni dolorose. Tra i fattori, tanto importanti nel generare riflessi condizionati nell'uomo, vi è la parola e l'opinione che si esprime col linguaggio.

Il dolore del parto è in verità un riflesso condizionato, dovuto a riflessi condizionati contrarianti, provocati da complessi ideologici ed affettivi sbagliati, è un riflesso condizionato sorto per sbagliata interpretazione dello stimolo, la contrazione, che in natura non è doloroso.

Da ciò si deduce chiaramente, che *il parto non è stato sempre doloroso,* e che è divenuto tale, solo a causa di fattori esterni, non fisiologici, a causa di riflessi condizionati; questi saranno stati originati da un primo parto doloroso, che sottolineato attraverso il linguaggio e l'opinione universale, ha generato la credenza della dolorabilità del parto. Così infatti il parto ha cominciato ad essere descritto come il momento difficile della donna, rassegnata ad andare incontro ad indescrivibili sofferenze, provocando tutto ciò la paura del parto e i dolori che l'accompagnano.

E proprio a causa di ciò, al primo insorgere delle contrazioni muscolari entra in funzione la corteccia cerebrale che percepisce tali stimoli naturali, come dolorosi, sicchè si ha un ipertono muscolare con accrescimento di dolori.

Il dolore quindi diviene reale, ma è originato da una causa falsamente interpretata, poichè le sensazioni organiche e le contrazioni normali dell'utero, non vengono interpretate dalla corteccia come sem-

plici funzioni naturali, ma proprio, per i riflessi condizionati, e in particolare per la *paura,* vengono accettate come sensazioni dolorose.

Alla valutazione del parto col carattere di dolore, avrebbe dato un solido contributo il versetto biblico del Genesi 3, 16 dove viene descritta la condanna di Eva ([63]).

Compito principale dell'ostetricia che vuole portare il parto, funzione naturale, al suo carattere indolore primitivo, è quello di togliere queste innaturali associazioni fra le sensazioni dell'utero e le reazioni di dolore della corteccia cerebrale, di eliminare cioè i riflessi condizionati negativi esistenti, per dar vita a nuovi riflessi positivi.

E ciò verrà a crearsi dando un insegnamento ideale alla donna che si prepara al parto, che riguardi i processi che si svolgono in essa durante il periodo di gravidanza ed in particolare durante il parto, sì da aversi la scomparsa della paura e dell'angoscia.

E la madre eserciterà una parte attiva in questa preparazione; essa dovrà essere padrona della sua volontà e dei suoi sentimenti, coadiuvando così il processo naturale nel senso voluto dalla natura, interpretando rettamente le sensazioni avvertite. Tutto ciò viene ottenuto anche attraverso una preparazione fisica sulla muscolatura e respirazione, ottenuta con esercizi pratici. La donna non deve subire il parto in modo passivo, ma pensando alla grandezza e alla dignità della maternità che il parto le darà, deve cooperare attivamente allo svolgimento di esso con l'intelligenza, la volontà e l'affettività.

Con questa preparazione psichica e fisica, detta psico-profilattica, dove l'elemento dell'educazione fisica tiene una parte secondaria, e con la presenza continua del personale specializzato nella tecnica, durante la

---

([63]) Cfr. SALETTI G., *Il parto indolore,* Roma, 1957, pagg. 33-42 (inedita). Agli ideatori materialisti e ai seguaci della stessa fede del metodo psico-profilattico piace tale affermazione; anzi, tutti d'accordo proclamano una contradizione tra S. Scrittura e scienza, poichè la Scrittura dice che la donna dovrà partorire nel dolore, mentre la scienza dice che i dolori del parto non esistevano all'inizio e piuttosto sono da attribuirsi alla deleteria influenza del testo biblico.

Una seria storia esegetica del testo in questione « in dolore paries », viene a culminare nell'interpretazione data dall'illustre esegeta De Hummelauer; questi considera anche il contesto biblico e alla luce di questo dà la sua interpretazione: « nella fatica tu partorirai ».

La posizione del De Hummelauer è stata ripresa e approfondita dal P. Duncker: egli nota che il termine 'esebh, tradotto dalla Volgata con « dolore », ricorre nel V.T. cinque volte e non ha mai il senso di dolore, ma quello di « fatica », lavoro duro, sforzo; mentre il termine tecnico biblico usato per descrivere le doglie del parto è « hebhel »: infatti ogni volta che si parla di doglie del parto nel V.T., vien sempre usato dall'agiografo tale termine.

durata delle doglie, pronto a richiamare alla prossima madre i principi e la tecnica appresi, o a correggerla nel suo comportamento, la partoriente sarà in grado di partorire così come la natura vuole, senza dolore, poichè ha eliminato la paura, i riflessi condizionati negativi, acquistando i positivi, generatori di bene fisico nell'evento del parto ([64]).

Questa la tecnica dottrinale del metodo.

III - Breve raffronto tra il metodo di Read e quello sovietico

Basta dare un semplice sguardo alle due teorie per accorgersi che queste posseggono una tecnica molto simile su un certo numero di punti; uno dei caratteri specifici ideologici che discosta di gran lunga Read dai russi, è costituito dai diversi presupposti filosofici e metafisici che egli segue, poichè non si appoggia, come i russi, sulla concezione materialistica ([65]).

Riguardo alle tecniche, basterà notare quanto segue: mentre Read basa il suo metodo sulle teorie di Head per il quale la sede della percezione del dolore è nel talamo, gli autori russi si basano sulle teorie di Pavlov, per il quale il dolore in genere è di natura eminentemente psichica e quindi a sede corticale. Così, mentre per Read il dolore del parto è dovuto allo stabilirsi di un riflesso di difesa e quindi assoluto, non condizionato, causato dalla paura, che a sua volta implica uno stato di tensione con conseguente contrattura dolorosa (spasmo delle fibre del collo), per gli autori russi il parto diviene doloroso per effetto di sovrastrutture psichiche corticali, e cioè per effetto di riflessi condizionati. Mentre per Read la paura costituisce la ragione più importante quasi esclusiva, del dolore, per gli autori russi la paura è solo uno dei fattori condizionanti il dolore.

Da queste differenti premesse scaturiscono anche le differenti tecniche dei metodi.

Nel metodo di Read: *educazione* appropriata della gravida per arrivare al superamento della paura; *rilasciamento,* che è lo scopo essenziale del metodo, è essenzialmente psichico; *allenamento* muscolare mediante esercizi respiratori, esercizi per rinforzare la muscolatura addominale etc. della partoriente; nel complesso si tratta di ottenere dalla partoriente un comportamento passivo.

([64]) Cfr. Pio XII, *disc. cit.,* pagg. 225-228; Clauser F., *art. cit.,* pagg. 287-290; per una più analitica informazione: cfr. Nicolaiev A. P., *o. c.,* Vermorel H., *o. c.,*

([65]) Cfr. Pio XII, *disc. cit.,* pag. 228.

Nel metodo psico-profilattico si tratta di:

smantellare il condizionamento psicologico negativo, mediante una preventiva educazione della gravidanza;

attivare i processi corticali, restituendo alla corteccia il suo primato funzionale e la sua azione di freno e di controllo sui centri sottocorticali, fra l'altro, eliminando la paura generatrice di una eccitazione nervosa centrale e per conseguenza di una reazione di difesa che determina il dolore;

creare infine nuovi riflessi condizionati, in parte di ordine psicologico generale (amore verso la propria creatura, senso del dovere di madre etc.) e in parte di ordine pratico, insegnando un atteggiamento particolare (respirazione, rilasciamento neuro-muscolare e non psichico), da attuare al momento di ogni singola contrazione: nel complesso, obbiettivo principale del metodo è quello di ottenere la partecipazione attiva della donna ([66]).

IV - Valutazione scientifica dei nuovi metodi

La prima impressione che si ha, dopo avere attentamente letto e direi, anche meditato, tutta l'impalcatura dottrinale scientifica o meno, del metodo di Read e di quello psico-profilattico, è quella che il dolore del parto sia stato giudicato, da tali ideatori, con molta facilità, anzi con una sicurezza che impressiona. Il problema del dolore del parto, è diventato per costoro, un problema di facile soluzione, non così difficile come dai più si crede.

Un solo legame li accosta agli studiosi del dolore in genere, e di quello specifico del parto, quello d'aver sentito anch'essi vivamente l'interrogativo di tale problema. Il problema del dolore, durante il travaglio del parto, ha sempre appassionato il ginecologo e, fin dai tempi più lontani, sono stati fatti tentativi per risolverlo, ultimo quello dei nuovi metodi. Cosa dire sui principi su cui poggiano i due metodi?

« Una considerazione previa, sulla loro novità, che ritiene il parto indolore come fatto corrente, ci dice che tali metodi si staccano nettamente dalla comune esperienza umana, da quella odierna, ed anche da quella del passato e dei tempi più remoti.

([66]) Cfr. *Oggi*, 3 marzo 1957, pagg. 41-42.

Il dolore del parto se è medio in alcuni casi, resta elevato per la maggior parte delle madri, e anzi non è raro che esso sia insopportabile. Bisogna dire altrettanto delle età passate, per quanto le fonti storiche permettono di controllare il fatto. I dolori delle donne in doglie erano proverbiali; ci si riferiva ad essi per esprimere una sofferenza molto viva e angosciosa, come attesta la letteratura sia profana che religiosa. Questo modo di parlare, infatti, è corrente anche nei testi biblici del Vecchio e del Nuovo Testamento, soprattutto negli scritti dei Profeti..... Tutto ciò permette di affermare, come un fatto ammesso dagli uomini sia di altri tempi che di oggi, che la madre partorisce nel dolore. A ciò si contrappongono i nuovi metodi » ([67]).

Gli ideatori, come abbiamo visto, partono dalla seguente considerazione, che sta a base dei loro metodi: mentre tutte le funzioni fisiologiche (in particolare quelle che concernono gli altri visceri) si effettuano senza dolore fintanto che restano normali ed armoniose, appare sorprendente che un atto essenzialmente fisiologico come il parto sia doloroso; sicché anche la generazione normale, poiché rientra fra le funzioni fisiologiche naturali (normali) dovrebbe compiersi senza dolore, altrimenti la natura contraddirebbe a sè stessa.

Ma è universalmente accertato, è scientificamente assodato tale principio?

« Giudici seri, dice Pio XII, formulano pure riserve circa l'assioma affermato quasi a priori. Essi non ammettono che tale assioma sia universalmente valido senza eccezioni, nè che la natura si contraddirebbe, facendo del parto un atto intensamente doloroso » ([68]).

Nè tanto meno può accettarsi che il dolore del parto sia dovuto unicamente a riflessi condizionati negativi, o al fattore paura.

E' scientificamente provato che esistono riflessi condizionati generali, che stimoli di per sè stessi indolori possono causare dolore attraverso arbitrarie associazioni e che la paura può generare ipertonia muscolare, e di conseguenza anche dolori, ma che una di queste due cause sia l'unica fonte del dolore, rigettando ogni carattere fisiologico di esso, attribuendolo quindi a fattori esterni, non naturali, e quindi frutto di falsa interpretazione, da parte della corteccia o del talamo che sia, sembra davvero azzardato! Il travaglio di parto, comunemente, si accompagna a dolori; nei testi, negli scritti, nel linguaggio corrente, il termine dolore viene universalmente usato come sinonimo di con

---

([67]) Pio XII, *disc. cit.*, pag. 225.
([68]) Pio XII, *disc. cit.*, pagg. 228-229.

trazione uterina; esso benchè di intensità variabile, a seconda del soggetto, non manca praticamente mai; che il dolore del parto, dopo tanti secoli, sia un semplice errore di interpretazione, appare un'ipotesi più che discutibile.

Il dolore è una delle caratteristiche principali della contrazione uterina del travaglio, è intimamente ad essa connesso, è fisiologico, quindi naturale, e nessuna teoria sarà capace di cambiarlo; al più ci si potrà adoperare ad attenuare l'intensità delle reazioni dolorose, a sopprimere l'angoscia, l'apprensione, la paura, che in verità accentuano nella partoriente il carattere doloroso delle contrazioni uterine, a rendere il dolore più facilmente sopportabile, modificando le condizioni fisiche e psichiche della paziente, durante il periodo che precede il travaglio del parto [69].

Sono specifici del parto, i dolori legati alla contrazione uterina. « La contrazione uterina, infatti, può essere dolorosa per sè stessa, e, sotto questo punto di vista, può essere considerata un fattore essenziale nel determinismo del dolore. Infatti la sensazione dolorosa potrebbe essere dovuta sia alla *compressione delle fibre nervose* e delle loro terminazioni nel loro tragitto intramurale, sia alla *compressione dei vasi sanguigni* e dei seni con la conseguente ischemia di cui si conosce il carattere doloroso in patologia. Si può pensare anche alla possibile irritazione delle terminazioni nervose da parte dei metaboliti acidi (specie acido lattico) del lavoro muscolare, che divengono più abbondanti con il diminuire dell'ossigenazione (ischemia).

Si sa, alla luce delle più moderne ricerche, che uno dei fattori principali del dolore in genere è la perturbazione del processo di respirazione cellulare. Potrebbe quindi ammettersi una relazione diretta tra *l'apporto di ossigeno al tessuto uterino ed il dolore.* (Von Rust).

Tutto ciò quindi porterebbe ad affermare, come sopra, che la contrazione uterina è dolorosa per sè stessa e che in conseguenza, si debba ritenere che non è scientificamente provato che l'atto « il parto » sia un atto fisiologico comparabile agli altri che si svolgono in modo fisiologico; il parto è in realtà, un atto fisiologico che non ha uguali: atto naturale che trascende quella che lo compie » [70].

---

[69] Cfr. Lepage F. et Langevin-Droguet G., *art. cit.*, pagg. 549-551; Giorgetti G., *art. cit.*, pagg. 4, 22; Stoeckel W., *o. c.*, pagg. 234-235; Jamain B. et Giraud R., *o. c.*, pagg. 1-3

[70] Quanto ho riportato, appartiene al dott. Giorgetti, della Clinica Ostetrica e Ginecologica dell'Università di Roma, che ha risposto ad alcuni miei quesiti; cfr. anche Giorgetti G., *art. cit.*, pag. 22.

« Altro fatto da ricordare è che i dolori del parto possono essere benissimo suddivisi in tre fasi, delle quali la prima corrisponde alla distensione del segmento inferiore, alla scomparsa del collo ed alla dilatazione della bocca uterina, la seconda corrisponde alla progressione del feto nelle vie pelviche e la terza alla distensione della vagina, della vulva e del perineo.

I dolori della prima fase sono dovuti alla contrazione uterina che agisce sul sistema nervoso simpatico, parasimpatico ed autonomo, a prescindere dalle connessioni con il midollo allungato, perché il fondo e la parte alta del corpo sono prevalentemente innervati dal sistema nervoso simpatico, mentre la parte bassa del corpo, il segmento inferiore ed il collo sono prevalentemente innervati dal sistema nervoso parasimpatico. Che esista poi, un sistema nervoso autonomo è indubitato perché, non soltanto si trovano numerosissime papille nervose in corrispondenza dell'orificio uterino, ma si trovano anche delle formazioni neuroidi, istologicamente solidali con le arborizzazioni vasali, distribuite su tutta la superficie interna, là dove, quelle terminano. I dolori della seconda fase sono dovuti alla pressione esercitata dal feto sui visceri, quali la vescica e l'intestino, in particolare il retto, e sui rami del plesso presacrale. I dolori della terza fase sono dovuti alla compressione ed al rilasciamento paralitico della vagina, della vulva e del perineo, dipendentemente alla innervazione di questa zona (in particolare, diramazione perineale e clitoridea dei nervi pudenti interni) » ([71]).

Queste affermazioni, fatte dal dott. Giorgetti, della Clinica Ostetrica e Ginecologica dell'Università di Roma, hanno il loro valore e consigliano di sottolineare ancora una volta e saper valutare il carattere fisiologico, naturale del dolore del parto.

Comunque l'analisi obbiettiva delle tappe del parto porta a pensare che vi sia una sproporzione fra i fatti reali e fisiologici accertati e i dolori accusati e dimostrati con le manifestazioni esterne, sicché gli elementi introdotti da Read e dai russi, possono spiegare e rientrano a spiegare tale sproporzione.

Certamente non si può negare che l'atto naturale, ma doloroso, del parto sia sensibile a influenze psicologiche ed anche spirituali: nessun atto naturale è così carico di « sensi ». Trasmettere la vita, vederla « nascere da sè stessi », non ha eguali; ma voler dare ad altri fattori, come all'attività psichica, per mezzo dei riflessi condizionati o

---

([71]) *Il parto indolore* (vari autori), Roma, 1956, pagg. 111-112; cfr. LUCIANI L., *o.c.*, pag. 67; PICCOLI S., *o. c.*, pagg. 142-143; CAFFARATTO T. M., *art. cit.*, pag. 111.

della paura, un ruolo esclusivo nel determinismo del dolore, diviene un paradosso difficile a sostenersi ([72]). Probabilmente i dolori del parto, da quanto fin qui ho esposto, sono normali, cioè fisiologici, naturali, e nello stesso tempo, frutto di un processo degenerativo.

Sono normali per i motivi sopra detti, cioè per la compressione di organi, lo stiramento di nervi, lo schiacciamento di tessuti, quali si verificano nelle varie fasi del travaglio, fenomeni che provocano necessariamente una sofferenza tissulare, sia pur transitoria e reversibile, alla quale corrisponde per quanto differente, una reale ed effettiva dolorabilità.

Sono anche frutto di processo degenerativo, poichè ha esercitato ed esercita il suo influsso negativo la componente psichica ([73]). Da quanto detto, risulta che gli elementi e i principi base della teoria di Read e dei russi, non sono così solidi e scientifici come vengono presentati e sottolineati. La base delle due teorie è una base ipotetica, non reale, perchè ancora non dimostrata, come risulta dalla realtà oggettiva; infatti « il carattere scientifico ed il valore di una scoperta devono essere stimati esclusivamente in base al suo accordo con la realtà oggettiva » ([74]), e tale accordo con la realtà, attualmente, non lo si trova, sicchè, dire che la donna primordiale partoriva certamente senza dolore e che il parto è divenuto doloroso in seguito a causa di riflessi condizionati negativi o per la paura, non è constatare una verità universalmente accertata e provata, ma è una semplice affermazione gratuita da considerarsi come ipotesi scientifica ([75]).

Rimane quindi quanto mai difficile voler « generalizzare una teoria basata esclusivamente sulla influenza di un solo *fattore emotivo* (paura - Read), o associativo (riflessi condizionati) che non considera tanti altri numerosi fattori ([76]).

Accanto ai principali elementi, sottolineati da Read e dai promotori della preparazione psico-profilattica al parto, e da noi già vagliati, ne vengono messi in luce altri. Così, ancora i russi e specialmente Read, per provare la propria tesi, dichiarano che il parto dei popoli primitivi era indolore e lo è anche ora, e tale indolorabilità si riscontra anche negli animali. Ma è vero che i popoli primitivi e gli animali, partoriscono senza dolore? La risposta sembra negativa. La prima affermazione

---

(72) Cfr. GIORGETTI G., *art. cit.*, pag. 22.
(73) Cfr. BOCCI, *o. c.*, pagg. 69, 72, 78.
(74) PIO XII, *disc. cit.*, pag. 229.
(75) Cfr. PIO XII, *ivi*.
(76) *Il parto indolore* (vari autori), Roma, 1956, pagg. 134-135.

riguardante il parto delle donne primitive, viene argomentata e suffragata dai seguaci dei nuovi metodi con testimonianze di indole archeologica. Infatti, dice Dellepiane, uno sguardo retrospettivo alla genesi del parto umano, porta a pensare ed affermare, che esso, in verità, era indolore. I documenti giunti a noi, « dai più antichi tempi della storia e della preistoria, sembrano dimostrare che i fenomeni della procreazione siano stati tanti più facili ad avverarsi quanto più ci si allontana dall'homo sapiens attuale » ([77]).

Il più antico documento archeologico che si ha è rappresentato da un osso trovato a Langérie Basse, in Dordogna (Francia) che si fa risalire a circa 40.000 - 50.000 anni fa, e cioè all'epoca paleolitica superiore, la cosiddetta epoca della renna; quest'osso porta un disegno di una donna in gestazione, in posizione tale da arguire che si trova in travaglio di parto; il suo atteggiamento esclude ogni segno di sofferenza.

Tale constatazione è stata fatta anche su alcune scene di travaglio di parto, riscontrate nei monumenti dell'antico Egitto; così nel bassorilievo del tempio egiziano di Esuch, che rappresenta il parto di Cleopatra, e nel disegno di una tomba nei dintorni di Gezeh, che raffigura una bovina in parto ([78]).

Che valore dare a queste testimonianze? Si tratta proprio di spo radici esempi molto discutibili, poichè non si può attribuire un significato assolutamente vero e quindi probativo agli stereotipati lineamenti di quelle raffigurazioni; mentre non è da dimenticare che in tutte le religioni e presso tutti i popoli antichi, esistono testimonianze inoppugnabili circa il parto accompagnato da dolore. In ultimo è bene notare che attualmente vi è disaccordo per le notizie riguardanti il parto nelle donne primitive (Engelman, Ploss e Freuchen) ([79]).

Read insiste tanto nell'affermazione già presentata del parto indolore nelle donne primitive. « Non bisogna dimenticare — nella valutazione di tale affermazione, — che ben altro è la mancanza di dolore dalla mancanza di manifestazione esterna di esso. La manifestazione esterna del dolore è un fenomeno profondamente soggettivo (e perciò appunto non si può valutare con sicurezza lo stato di assenza del dolore in tribù non civilizzate), e dipendente dal tipo etnico, dal ceppo regionale e familiare, dall'istruzione, educazione, posizione sociale,

---

([77]) DELLEPIANE G., *La preparazione psico-fisica al parto naturale*, Roma, 1956, pag. 6.
([78]) Cfr. DELLEPIANE G., ivi, pagg. 6-7.
([79]) Cfr. CAFFARATTO T. M., *art. cit.*, pag. 114.

abitudini di vita, religione, stato civile ecc., elementi tutti che formano il grande mosaico psicologico della donna in esame » ([80]).

Che dire del parto degli animali? è veramente indolore, sì da corroborare la tesi di Read e degli ostetrici russi? Il parto degli animali costituisce, in verità, un argomento contrario ai due metodi: proprio nel parto degli animali non è assente il dolore: si tratterebbe forse di riflessi negativi, come vorrebbero i russi nel dolore del parto umano, oppure ciò è dovuto al fattore paura di Read, che genera tensione e dolore, nel parto umano?

Mi auguro che gli studiosi russi e Read, diano una risposta a questa constatazione, dove certamente per le doglie del parto che vengono riscontrate nei mammiferi non potranno fare appello a preoccupazioni ambientali, trasmesse attraverso il linguaggio ([81]).

Anche gli animali sono soggetti al dolore del parto. Tirsi Mario Caffaratto, dell'Università di Torino, che ha attinto notizie in proposito dall'Istituto Veterinario e dalla Clinica Ostetrica Veterinaria di Torino, nota che il decorso del parto di alcuni dei più importanti mammiferi superiori, come la cavalla, la vaccina, è tutt'altro che indolore. Il Colin nel suo trattato sulla fisiologia comparata degli animali, trattando il parto delle vaccine descrive tutte le sofferenze e le manifestazioni esterne di dolore a cui queste sottostanno in prossimità del parto.

Il recentissimo trattato di ostetricia animale di Richter-Gotze (1955), analizza, fra gli altri, parti di vaccine, cavalle, cagne, dove si riscontrano indubitate manifestazioni di dolori, con tutti i fenomeni che li accompagnano.

La considerazione del parto degli animali, ci dice quindi, che non bisogna dare quella spiegazione esclusivista che gli ideatori hanno dato al dolore del parto umano; « molte delle questioni che si agitano sulla fisio-patologia del dolore nel parto della donna, possono trovare la loro pietra di paragone proprio nell'anatomia e nella fisiologia animale » ([82]), rimanendo così sempre salda l'origine e la spiegazione fisiologica del dolore del parto umano.

Un'altra considerazione serve a mettere in luce l'incoerenza di Read e dei russi alla ideologia che professano: essi accettano senza riserve la teoria evoluzionistica sull'origine dell'uomo: ora se l'uomo, e quindi anche la donna, sono un'ulteriore perfezione superiore di uno

---

([80]) Cfr. CAFFARATTO T. M., ivi, pagg. 116-117; ANDREOLI C., *art. cit.*, pag. 22.
([81]) Cfr. GOFFI T., *art. cit.*, pag. 428.
([82]) CAFFARATTO T. M., *art. cit.*, pagg. 114-115.

stato animale preesistente, bisogna dire che tutto il bagaglio fisico umano, almeno quello che tocca la sfera animale, deve essere molto simile per i diversi organi che lo compongono e per le attività culturali che esso svolge, a quello animale; sicchè se il parto degli animali è doloroso, poichè tale è costituito dalla loro natura, altrettanto deve dirsi di quello umano, emanazione, per le leggi evoluzionistiche, di quello animale.

Da questa analisi, basata su testimonianze autorevoli, è lecito sottolineare il ruolo fisiologico che ha il dolore del parto, mettendo in luce il giusto valore che è da attribuirsi agli elementi del metodo di Read e di quello sovietico; ne risulta che tali elementi sono claudicanti, poichè non contengono tutta la verità, ma parte della verità, sicchè il loro esclusivismo cade, poichè il dolore del parto non è solamente frutto di paura o di riflessi condizionati negativi, ma è principalmente e prima di tutto fisiologico e quindi naturale.

Tali metodi, realizzano veramente il parto indolore?

Scopo precipuo delle nuove tecniche è quello di evitare ogni sofferenza alla partoriente, sì da farla partorire senza dolore.

Ma, viene raggiunto tale fine? La legittimità di tale interrogativo è data dal fatto che molti ostetrici, di valore indiscutibile, rispondono in modo opposto o conciliante a tale quesito e ciò a base di esperienze personali.

Alcuni rigettano la perfetta indolorabilità, causata dalla preparazione al parto, dovuta alle tecniche psico-fisiche, dicendo piuttosto trattarsi di alleviamento e non di scomparsa del dolore. Altri fanno anche percentuali sicure di completa e perfetta assenza del dolore. Altri poi, perchè i metodi possano dirsi davvero efficaci, cioè con assenza di ogni sofferenza, preferiscono aggiungere alla preparazione psico-fisica, la azione analgesica, realizzando così il vero parto indolore.

Con sentimenti non entusiasti per i nuovi metodi si sono espressi diversi illustri ostetrici; così durante una recente seduta della Società Medica di Ginevra, il prof. H. de Watteville, presidente della Federazione internazionale di Ginecologia e di Ostetricia, ha esposto le proprie idee e i risultati delle sue esperienze, affermando la propria delusione, dopo aver provato il metodo di Read ([83]).

Dello stesso parere è il prof. Ballerio dell'Università di Milano: « è infatti tempo, dice, di sfatare una volta per sempre una leggenda.

([83]) Cfr. *Il parto indolore,* in *Minerva medica,* n. 6, 1956, pag. 112.

Sia cioè ben chiaro che — all'infuori dell'ostetricia operativa, che si svolge abitualmente in assenza assoluta di dolore per la rituale applicazione di pratiche di anestesia — non è ancora conosciuto il metodo che realizzi un « parto senza dolore » nel senso medico ed umano dei termini. Personalmente mi sono sempre dichiarato sostenitore del parto a dolori attenuati... Non esito a manifestare la mia perplessità di questi metodi. Nessuno di questi, tranne forse in casi scelti o particolarmente fortunati, è in grado da solo di raggiungere lo scopo che dovrebbe essere, si badi, quello di sopprimere il dolore attuale.

Altrettanto d'accordo io sono naturalmente con coloro che avvertono prudentemente come con la preparazione preventiva della gestante non si deve pretendere di ottenere un parto indolore, ma soltanto, e non sempre, un parto che io definirei « *a dolori tollerati* », in cui è soppresso il senso di paura, di angoscia » ([84]).

Insistono nel dire che tali metodi generano alleviamento di dolore Lepage, Langevin-Droguet, Gusso, Giobbe, Dellepiane, Bocci, Chiaudano, Davitti, Pinoli, Terzi, Giorgetti ecc. ([85]).

Quasi tutti gli ostetrici che si esprimono nel senso esposto, sono del parere di associare alla preparazione della gestante anche l'azione analgesica. Lo stesso Kliment Figurnov fa appello agli anestetici, proprio per gli insuccessi a cui può andare incontro il metodo ([86]). Accanto a questa schiera che tiene una posizione di prudenza, non manca quella entusiasta delle nuove tecniche; ecco Malcovati, Lamaze, i Russi ed altri che parlano anche di grande successo: dall'85 al 90 per cento delle nascite avvenute in tal modo, sarebbero state davvero indolori.

Che bisogna pensare dei metodi, stando a base tali esperienze, non certo pacifiche ed armoniche? Dopo un eccesso di diffidenza, si rischia probabilmente di cadere in un eccesso di entusiasmo; si sono avute delle madri di famiglia nelle quali i primi parti non preparati sono stati perfetti, mentre l'ultimo parto preparato secondo questi metodi, è stato particolarmente doloroso! Questo non basta per condannare i nuovi metodi; è presto concludere per un valore definitivo, proprio perchè l'interesse verso i metodi è ancora incipiente, e dovrà attraver-

---

([84]) Ballerio C., *A proposito del metodo psico-profilattico*, in *Il parto indolore*, Roma, 1956, pagg. 26-29.

([85]) Cfr. Lepage F. et Langevin-Droguet G., *art. cit.*, pagg. 549-551; *Il parto indolore*, Roma, 1956, pagg. 134-135; Giobbe S., *art. cit.*, pagg. 1850-1851; Dellepiane G., *art. cit.*, pag. 15; Bocci, *o. c.*, pag. 69; Giorgetti G., *art. cit.*, pag. 26

([86]) Cfr. L'*Unità*, 10 gennaio 1956.

sare un bel lungo periodo di tempo e di pratica, prima di dare un responso sereno ed obbiettivo ([87]).

Ciò non esclude che si siano avuti e si abbiano parti quasi indolori: si tratta però di donne ben corazzate costituzionalmente, con un sistema nervoso molto forte, di donne che rientrano in uno schema di requisiti già prestabilito. I metodi, rimangono così legati e ristretti a un certo campo di pazienti, certamente non universale, perchè non tutte le pazienti saranno in grado di controllare e tenere a freno il proprio sistema nervoso durante il travaglio del parto; la pratica dei metodi rimane indicata ancora solo nel parto eutocico, e niente potrà fare per quello distocico.

Infine « se si crede nelle due teorie, si deve pur ammettere che tutto questo gran parlar che si fa di parto indolore attraverso la stampa più o meno bene informata, questo continuo inculcare nella donna che « *non soffrirà più* », può esser proprio un motivo per ulteriore allarme psichico, conscio od inconscio che sia » ([88]).

Aspetti positivi dei metodi

I due metodi, sebbene non siano perfetti nella loro formulazione e non siano capaci di conseguire universalmente il parto indolore, proprio perchè trascurano di considerare il carattere fisiologico del dolore, certamente presentano dei lati che devono essere tenuti in gran conto, perchè generatori di benessere per la partoriente.

I risultati ottenuti dai metodi psicofisioterapici, sono soddisfacenti: il primo grande vantaggio che posseggono è quello di essere assolutamente inoffensivi, anzi lasciano alla partoriente il pieno possesso delle facoltà mentali, diventando la partoriente stessa la direttrice del suo grande evento che la porta alla maternità perfetta.

Ma, oltre ciò, la partoriente si accinge al parto con calma, serenità, conscia di quello che si opera in lei e per lei, e coopera attivamente al suo parto. Un grande benessere sgorga da tale preparazione: diminuzione della durata del parto, delle sensazioni dolorose, secondamento felicissimo, maggiore attaccamento al neonato, condizioni favorevoli per l'allattamento e una considerevole riduzione di quei parti distocici, dovuti in verità al prolungarsi fuori del normale del travaglio, proprio per la non collaborazione della paziente all'assistenza ostetrica ([89]).

([87]) Cfr. *Il parto indolore*, in *Minerva medica*, n. 6, 1956, pag. 112.
([88]) Caffaratto T. M., *art. cit.*, pag. 113.
([89]) Cfr. Dellepiane G., *art. cit.*, pag. 17.

Si ha ancora, diminuzione delle complicazioni dinamiche, con conseguente diminuzione degli interventi ostetrici, sia vaginali, che addominali. Tali i benefici fisici generati dall'educazione avuta che ha tolto il timore, dando fiducia, collaborazione, miglioramento muscolare e maggiore ossigenazione (90).

Accanto a questi benefici di ordine fisico, risalta in modo particolare quello riguardante la dignità suprema della donna: la maternità! Questi metodi, indubbiamente hanno contribuito a far apprezzare il dono della maternità da parte della donna, poichè in ciò essa ritrova il coronamento della sua stessa personalità.

Un clima di alta umanità circonda così la donna: « le visite prenatali perdono il loro aspetto di arido controllo delle attitudini, per lo più anatomiche, della donna al parto; le sale da parto, danno un'impressione di calma e di sicurezza sino ad ora sconosciuta; la donna in travaglio non avrà più la sensazione di essere un caso anonimo, ma al contrario, essa diverrà il centro dell'attenzione e delle cure aventi l'intento di facilitarle in ogni modo la maternità » (91).

La nuova educazione al parto, se guardata con spirito cristiano, riceve un carattere di maggiore splendore e valore; « con essa, dice il prof. Gedda, si supera l'atteggiamento di semplice — sia pur lodevole — solidarietà umana, caratteristico dei cultori non cattolici del metodo, per librarsi nella sfera della concezione cristiana della società, ove ogni individuo è membro attivo di un unico corpo ed ha una dignità che nessun'altra dottrina gli riconosce. Nella impostazione cattolica del metodo, la madre, l'ostetrica, il medico, l'infermiera ed il figlio sono uniti in un vincolo di solidarietà cosciente e soddisfatta, perchè vittoriosa sulle forze della bassa irrazionalità, ma sono uniti soprattutto in un procedere permeato di carità fraterna e di esultanza, perchè è stato attuato con più adeguatezza il piano divino della procreazione e dell'amore » (92).

Per tutti questi pregi, tali nuovi metodi rappresentano un notevole e reale miglioramento dell'assistenza al parto, e mi auguro che essi vadano estesi al maggior numero possibile di gestanti di qualsiasi ceto o condizione sociale, perchè tale preparazione e assistenza al parto contribuiscano sempre più a ravvivare, desiderare e venerare la

---

(90) Cfr. Ravera G. P., *art. cit.*, pag. 108.
(91) *Il parto indolore*, Roma, 1956, pag. 127.
(92) *Il parto indolore*, Roma, 1956, pag. XII.

maternità, sublime coronamento dell'amore di due cuori, benedetti dall'Autore dell'amore, col « Crescite et multiplicamini » che si ripete in tutti i giorni ed in tutte le ore.

V - Il « parto senza paura » di Read, metodo psico-profilattico e morale

Questi metodi sono moralmente ineccepibili? La risposta, che deve considerare l'oggetto, lo scopo e il motivo, si enuncia brevemente: « Presi in sè, essi non contengono niente di criticabile dal punto di vista morale ».

L'insegnamento dato sulla natura delle doglie nel parto; la correzione della errata interpretazione delle sensazioni organiche e l'invito a rettificarle; l'influenza esercitata per allontanare l'angoscia e la paura non fondate; l'aiuto accordato affinchè la partoriente collabori opportunamente con la natura, conservi la calma e la padronanza di sè; una accresciuta coscienza della grandezza della maternità in generale, e in particolare dell'ora in cui la madre mette al mondo il bambino; tutti questi, sono valori positivi, ai quali non vi è nulla da rimproverare, sono benefici per la partoriente, e sono pienamente conformi alla volontà del Creatore.

Così visti e intesi, i metodi sono un'ascesa naturale, che preserva la madre dalla superficialità e dalla leggerezza; essi ne influenzano positivamente la personalità, sicchè nell'ora così importante del parto, essa manifesti la fermezza e la solidità del suo carattere. Ancora per altri aspetti, i metodi possono condurre a successi morali e positivi. Se si riescono ad eliminare i dolori e la paura del parto, spesso si diminuisce con ciò un incitamento a commettere atti immorali nell'uso dei diritti del matrimonio. In quel che concerne i motivi e lo scopo dei soccorsi prestati alla partoriente, l'azione materiale, come tale, non comporta alcuna giustificazione morale, nè positiva nè negativa; essa dipende da colui che presta il suo aiuto. Può essere compiuta per motivi e in vista di uno scopo ineccepibile, quali l'interesse presentato da un fatto puramente scientifico; il sentimento naturale e nobile che fa stimare e amare nella madre la persona umana e vuole farle del bene e assisterla; una disposizione profondamente religiosa e cristiana che si ispira agli ideali del Cristianesimo vivente.

Ma può anche accadere che l'assistenza miri a uno scopo e obbedisca a motivi immorali; in questo caso, è l'attività personale di colui che presta il suo aiuto a restarne infirmata; il motivo immorale

non trasforma l'assistenza buona in una cosa cattiva, almeno per ciò che concerne la sua struttura oggettiva, e, inversamente, una assistenza in sè buona non può giustificare un motivo cattivo o fornire la prova della sua bontà » ([93]).

Quanto al metodo psico-profilattico conviene notare che deve ritenersi illecita la sua accettazione, se con ciò si vogliono accettare i principi materialistici difesi dai russi ([94]).

CONCLUSIONI

Oltre ad esporre le conclusioni specifiche riguardanti la preparazione psico-fisica al parto, presenterò pure quelle che toccano il problema del parto indolore nella sua visuale completa ([95]).

Il problema del parto indolore non è da dire che sia già un problema risolto; esso rimane ancora di grande attualità, poichè sottopone ancora oggi gli studiosi ad una ricerca sempre più sentita per ulteriori acquisizioni in senso perfettivo, degli svariati farmaci e tecniche che per lo scopo si usano.

I nuovi orientamenti dati dal metodo di Read e da quello psico-profilattico dei russi, hanno sottolineato l'importanza del problema credendo di averlo risolto; ma, nè Read, nè i cultori del metodo psico-profilattico possono vantare di aver trovato la felice soluzione, poichè i principi basilari su cui poggiano le

---

([93]) Pio XII, *disc. cit.*, pagg. 229-230; N.B. - Ho applicato le parole di Pio XII, da me citate, ai due metodi poichè molto simili, sebbene il Papa si sia rivolto alla moralità del metodo psico-profilattico.

([94]) Cfr. Palazzini P., *art. cit.*, pag. 48. Vedi anche le considerazioni morali sul metodo psico-profilattico di: Triponez P. A., *Méthode d'accouchement psycho-prophylactique et religion chrétienne*, in *Il parto indolore*, Roma, 1956, pagg. 217-226.

([95]) Cfr. Saletti G., *Il parto indolore*, Roma, 1957. (Tesi di laurea alla Pontificia Università del Laterano).

In questo mio lavoro ho trattato il problema del parto indolore nel suo vario aspetto; ho premesso delle notizie sul parto come fenomeno naturale, mi sono soffermato con studio esegetico sulla punizione di Eva e sul parto della Vergine, quindi ho esaminato il parto indolore per artificio umano, poi la preparazione psico-fisica al parto, l'ipnosi nel parto e infine ha parlato della morale e dell'ascetica nel parto.

loro tecniche rimangono ipotesi scientifiche, non provate e difficilmente provabili; tuttavia hanno illuminato i fattori, anche costitutivi del dolore del parto, quali la paura e i riflessi condizionati negativi, dimenticando però che prima di tutto il dolore del parto ha una radice fisiologica.

La tecnica di Read precede di molto quella dei russi, che è basata sulla reflessologia di Pavlov; forse questi ultimi hanno plagiato da Read, nonostante che abbiano cercato in tutti i modi di spacciarsi per i veri ideatori e propagatori. I fondamenti dottrinali del metodo psico-profilattico sono un impasto di crasso materialismo dove lo spirito, l'anima, l'intelligenza, la volontà, la coscienza, la libertà diventano nomi astratti ed irreali, a cui non corrisponde alcuna realtà oggettiva; l'uomo è un semplice ammasso di riflessi, un involucro meccanico.

Per questo, vanno rigettati categoricamente i principi materialistici di Pavlov su cui poggia il metodo psico-profilattico, poichè rimangono sempre falsi ed insostenibili, nonostante la bontà della preparazione psico-profilattica al parto. La lotta fra la scienza e la scrittura, proclamata dall'ateismo pseudo scientifico russo, non esiste; le parole del Genesi 3, 16 sono e saranno sempre vere: « nella fatica genererai i figli »; come si può, così semplicisticamente invocare proprio contro Dio una nuova scoperta, di cui Dio stesso ne è l'autore, perchè Creatore di tutto? La parola di Dio quindi, di cui Egli è autore principale, rimane vera e non proibisce di lottare contro il dolore del parto e tutti gli altri effetti del peccato, poichè l'uomo rimane sempre il re del creato.

Liceità dunque di lottare il dolore, comprovata dalla Rivelazione, da Cristo nella sua vita terrena, dalla Chiesa, dal Papa.

E il dolore del parto può essere alleggerito e neutralizzato in svariati modi: sono i diversi analgesici o anestetici, le diverse tecniche e vie per la somministrazione di questi, i diversi metodi di parto pilotato, le tecniche psico-fisiche, l'ipnosi; tutti questi mezzi, considerati in sè stessi, sono indifferenti,

la loro liceità o illiceità dipende dall'osservanza o non-osservanza di determinate condizioni; rispettate queste, tutti i metodi e farmaci accennati diventano leciti e la partoriente li può accettare senza scrupolo.

Il potere accettare lecitamente ogni mezzo che è capace di dire di no al dolore del parto, non deve far dimenticare a colei che si prepara ad esser madre, che proprio il dolore e le sofferenze del parto, possono essere per lei sorgente di immenso bene, e ciò anche per altri, se accettati con spirito e donazione cristiana, elevati in un offertorio di amore a Dio per espiazione propria ed altrui. Il problema del parto indolore, visto nel suo insieme, è animato da un legittimo umano senso di solidarietà verso colei che si appresta a divenir madre. La partoriente quindi, diventa il centro di attrazione di queste nobili preoccupazioni, di questi nobili sforzi della scienza; e se si guarda e si cura questa creatura con spirito cristiano, vedendo nella prossima madre un membro vivo del Corpo Mistico di Cristo, allora la semplice solidarietà umana si trasforma in una comunione di vita, partecipando della stessa linfa vitale che promana da Cristo-Capo in tutte le membra.

Per questo e così deve essere aiutata la donna in parto, vedendo in essa ciò che le apparenze umane nascondono; così tutto verrà trasformato ed elevato e la madre, l'ostetrico, l'infermiera ecc., tutti coopereranno, informati da questo alto spirito, a dare al mondo una nuova creatura frutto di amore di Dio, dello sposo, della donazione materna, delle prestazioni assistenziali, cambiando così il volto della sala da parto in culla di vivo spirito cristiano.

E' così che devono essere concepite, rette e animate le « maternità »; così si terrà in giusto conto la dignità materna, risplendente di donazione e venerazione. La Chiesa guarda sempre con interesse materno ai suoi figli sofferenti e ogni sforzo positivo della scienza in loro favore è benedetto da Essa; ne è esempio il discorso di Pio XII dell'8 gennaio 1956 ai ginecologi e quello del 24 febbraio 1957 agli anestesisti. Ulteriori

acquisizioni positive di interesse per la madre, riceveranno anch'esse il crisma della benedizione suprema, perchè la sollecitudine per la dignità della creatura umana risplenda sempre nella sua completezza e la personalità cristiana di essa riceva l'alto tributo che le spetta e che non si finirà mai di saper valutare.

BIBLIOGRAFIA

ANDREOLI C., *Il parto naturale,* in *La madre e il bambino.* Torino, 1956.

BOCCI-CHIAUDANO-DAVITTI-PINOLI-TERZI, *La preparazione psicofisica al parto,* Torino, 1956.

BOGANELLI E., *Corpo e Spirito,* Roma, 1951.

BOSCHI A., *Problemi morali del matrimonio,* Torino, 1953.

CAFFARATTO T. M., *I metodi psicofisici di preparazione al parto,* in *Medicina e morale,* n. 3, 1956.

CHARTIER M., *L'accouchement sans douleur,* in *Cahiers Laënnec,* n. 4, 1952.

CLAUSER F., *Il metodo psico-profilattico per il parto indolore nel discorso del S. Padre,* in *Minerva medica,* n. 59-60, 1956.

DELLEPIANE G., *La preparazione psico-fisica al parto naturale,* Roma, 1956.

DE RUGGIERO S., *Il parto indolore,* in *Digest religioso,* n. 4, 1955.

DI FRANCESCO S., *Maternità senza dolore,* Milano, 1954.

Dizionario di Teologia Morale, Roma, 1955 (varie voci).

DUNCKER P. G., *In dolore paries filios,* Gen. 3, 16, in *Angelicum,* n. 1, 1957.

FABRE R.-ROUGIER G., *Physiologie médicale,* Paris, 1950.

FISCHER S., *Reflexologie,* in *Handworterbuch der medizinischen Psychologie,* New Leipzig, 1930.

FREEMAN G. L., *Physiological Psychologie,* New York, 1948.

GEMELLI A., *La preparazione della donna alla maternità,* in *Medicina e morale,* n. 3, 1956.

GEMELLI A.-ZUNINI G., *Introduzione alla psicologia,* Milano, 1952.

GIOBBE S., *Psico-fisioterapia del parto naturale,* in *Minerva medica,* n. 50, 1955.

GIORGETTI G., *Preparazione fisica e psichica della donna al parto,* in *Il progresso medico,* n. 5, (estratto).

GOFFI T., *Il metodo psico-profilattico nel parto indolore,* in *Rivista del Clero Italiano,* agosto, 1956.

GOODRICH F. W., *Il parto naturale indolore,* Napoli, 1956.

HARLIN F., *Maternità serena,* Milano, 1956.

Il dolore, (vari autori), Roma, 1956.

Il parto indolore, in *Minerva medica,* n. 6, 1956.

Il parto indolore, (vari autori), Roma, 1956.

JAMAIN B. et GIRAUD R., *Analgésie obstétricale,* Paris, 1954.

KRONFELD A., *Obiektive Psychologie,* in *Handworterbuch der medizinischen Psychologie,* Leipzig, 1930.

LANZA A.-PALAZZINI P., *Theologia moralis,* Appendix, Torino, 1953.
LEPAGE F. et LANGEVIN-DROGUET G., *A propos de la préparation physique et psychique des femmes à l'accouchement,* in *La presse médicale,* n. 27, 1955.
LIGGERI P., *Problemi di vita matrimoniale,* Milano, 1954.
LUCIANI L., *Fisiologia dell'uomo,* v. 4, Milano, 1913.
MIRAGLIA F.-ORLANDINI E., *Considerazioni sul problema del dolore in travaglio di parto,* in *Gazzetta Sanitaria* n. 4-5, 1956.
MORGAN C. T., *Physiological Psychologie,* New York and London, 1943.
NETTO A. W., *Criticas ao método psico-profilático do parto sem dor,* in *Revista eclesiástica brasileira,* n. 4, 1956.
NICOLAIEV A. P., *Teoria e pratica del parto indolore,* Roma, 1956.
NIEDERMEYER A., *Compendio di medicina pastorale,* Torino, 1955.
OIDANI L.. *Caso di morale. Il parto indolore,* in *Rivista del Clero Italiano,* marzo 1950.
PALAZZINI P., *De partu indolore,* in *Apollinaris,* n. 1-2, 1956.
PAVLOV J. P., *I riflessi condizionati,* Torino, 1943.
PENDE N., *La scienza moderna della personalità umana,* Milano, 1947.
PERICO G., *Limitazione delle nascite. Fecondazione artificiale. Le case chiuse. Parto a dolore attenuato,* Milano, 1953.
PERICO G., *Parto indolore,* in *Aggiornamenti sociali,* n. 3, 1956.
PERO C., *Neurobiologia del dolore,* in *Annali Ravasini,* n. 18, 1956.
PICCOLI S., *Manuale di ostetrica,* Napoli, 1944.
PIGEAUD H., *Il dolore in ostetricia,* in *Minerva medica mediterranea, gennaio* 1955.
PIO XII, *Discorso sul parto senza dolore,* in *Acta Apostolicae Sedis,* n. 2, 1956, pagg. 82-93; *Tr. it. Civiltà Cattolica,* v. I, 1956, pagg. 224-232.
PROSPERINI F., *L'ostetrica e la sua missione,* Roma, 1954.
Psico-fisioterapia del parto naturale, in *Minerva medica,* n. 50, 1955.
RAVERA G. P., *Sulla preparazione psicofisica al parto indolore,* in *Medicina e morale,* n. 3, 1956.
READ G. D., *Maternità senza paura,* in *Selezione,* n. 10, 1949.
READ G. D., *Rivelazioni sul parto. Maternità senza paura,* Napoli, 1951.
ROBECCHI E., *Il metodo psico-fisico per il parto indolore,* in *La madre e il bambino,* n. 3, 1956.
ROSSINO G., *Il parto indolore alla luce della teologia cattolica,* in *Medicina e morale,* n. 3, 1956.
SALETTI G., *Il parto indolore,* Roma, 1957 (Tesi).
SCREMIN L., *Dizionario di morale professionale per i medici,* Roma, 1954.
SPADOLINI I., *Trattato di fisiologia umana,* Torino, 1950.
STOECKEL W., *Trattato di Ostetricia,* Torino, 1925.
THUILE F., *L'accouchement sans douleur,* in *Cahiers Laënnec,* n. 3, 1954.
VERMOREL H., *L'accouchement sans douleur, par la méthode psycho-prophylactique à la lumière de l'enseignement physiologique de Pavlov,* Lyon, 1956.
VIGNES H. *La douleur de l'accouchement,* Paris, 1951.
WOODWORTH R. S., *Psychologie expérimentale,* Paris, 1949.

Emmanuel-Karim Delly

LE 23e « MEMRA » DE NARSAI

C'est seulement depuis quatre siècles que les Occidentaux, qui voyaient presque toujours dans l'Eglise Orientale celle de Byzance, ont commencé à s'intéresser à la langue syro-chaldéenne et aux Eglises qui l'utilisent dans leurs liturgies. L'Eglise Assyro-Chaldéenne, appelée « l'Eglise nestorienne », est une de ces Eglises, et elle « a manifesté, dit Jean Dauviller, une force d'expansion prodigieuse, témoignage de sa propre vitalité chrétienne. Elle a évangélisé l'Asie centrale, le Tibet, les Indes et la Chine; elle a essaimé de Chypre jusqu'à la Mandrchourie et jusqu'aux îles de Java et Sumatra » (1).

Nous nous contenterons, dans ce présent article, de donner une traduction latine, fidèle et littérale dans la mesure du possible, de l'un des quarante-sept « memre » (c'est-à-dire homélies métriques) de Narsai, publiés en Chaldéen par Alphonse Mingana (2).

Nous ferons précéder cette traduction d'un bref aperçu historique sur la vie de l'auteur, dont nous aurons peut-être l'occasion de parler plus tard (3).

---

(1) Jean Dauviller, *Les Provinces chaldéennes « de l'extérieur » au Moyen Age*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, p. 261.

(2) Alphonse Mingana, *Narsai, doctoris syri, Homiliae et Carmina*, 2 vol., Mossoul 1905.

(3) Voir par exemple, sur la vie de Narsai l'ouvrage de Barhadbešabba Arbaïa dans la *Patrologia Orientalis*, t. IX, fasc. 5, Paris 1913, pp. 588-615; voir aussi le discours du même auteur sur la *Cause de la Fondation des écoles*, *Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 4, Paris 1907, pp. 381-387; Alphonse Mingana, *op. cit.*, vol. I, pp. 5-59; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 109-113; E. Tisserant, *Narsai*, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, col. 26-30; Paul Krüger, *Traduction et commentaire de l'homélie de Narsai sur les martyrs*, dans *L'Orient Syrien*, Paris 1958, vol. III, fasc. 3, pp. 299-316; Voir aussi *Le sommeil des âmes*, ibidem, vol. IV, fasc. 2 (1959) pp. 193-210.

Narsai est un des plus grands écrivains de l'Eglise Assyro-Chaldéenne du cinquième siècle. Il a enrichi la littérature syro-chaldéenne par ses écrits exégétiques, théologiques et liturgiques. Une partie de ses écrits n'est pas arrivée jusqu'à nous, une autre est encore manuscrite, d'autres écrits, d'ailleurs en petit nombre, sont traduits dans différentes langues occidentales; d'autres enfin sont publiés en chaldéen, mais attendent d'être traduits (4) dans une langue connue des Occidentaux. Certains de ces derniers ont en effet négligé l'étude de la langue syro-chaldéenne, étude qui seule leur permet le contact direct avec le texte original et les aide à puiser aux trésors, encore cachés, des Eglises de langue syro-chaldéenne.

Narsai est né au village de ʿAin Doublé près de Maʿalta au nord-est de Mossoul en 399. A l'âge de dix-neuf ans il se rendit près de son oncle paternel, Emmanuel, supérieur du monastère de Kefar-Mari aux confins du Beit-Zabdaï (5). Il y passa quelques mois, puis il alla à l'école d'Edesse compléter ses études. Après un séjour de dix ans dans cette école où la doctrine de Nestorius et d'une manière spéciale celle de Théodore de Mopsueste était enseignée, il fut appelé par son oncle au monastère de Kefar-Mari « pour y tenir école » (6). Mais « nonobstant un vif succès, dit E. Tisserant, il en partit bien vite dominé par la nostalgie d'Edesse » (7). Narsai y enseigna pendant dix ans, semble-t-il, et fut rappelé par son vieil oncle pour gouverner son monastère. Après une année de gouvernement, il retourna à Edesse où son enseignement était très apprécié. En 437, il fut choisi unaniment comme directeur de l'école et il fut protégé par Mar Ibas métropolite d'Edesse et grand admirateur de Théodore de Mopsueste. Quand Ibas fut déposé,

---

(4) Cfr. Alphonse Mingana, *op. cit.*; E. Tisserant, *Narsai, op. cit., col.* 26-28.

(5) Beit-Zabdaï est, dit J. B. Chabot, le « district sur la rive droit et à l'est du Tigre, aux environs de Djezireh Ibn « ʿOmar »; cfr. *Synodicon Orientale,* Paris 1902, p. 670.

(6) E. Tisserant, *Narsai, op. cit.,* col. 26.

(7) *Ibidem.*

il eut pour successeur Nonnus qui « se proposa de purger sa ville épiscopale du levain nestorien » ([8]). Narsai dut, lui aussi, choisir, ou quitter la ville ou se rétracter. Mais, refusant la rétractation, il abandonna en 457, paraît-il, l'école d'Edesse et il alla séjourner au monastère des Perses près de Nisibe. Bar-Sawma, métropolite de cette ville, ancien ami de Narsai à l'école d'Edesse, envoya son archidiacre au monastère pour l'inviter chez lui. Il le persuada d'établir une école à Nisibe semblable à celle qu'il avait dirigée à Edesse et promit de l'aider et de lui procurer tout le nécessaire. L'école fut fondée et Narsai la dirigea jusqu'à sa mort, si nous exceptons les cinq années pendant lesquelles il fut eloigné par ordre de celui qui l'y avait appelé. En effet, Bar-Sawma influencé par sa concubine Mamaï, le chassa de l'école et Narsai reprit le chemin du monastère de Kefar-Mari qu'il gouverna de nouveau. A ce qu'on raconte, Bar-Sawma, après avoir lu quelques « memre » de Narsai ([9]) vint à résipiscence et invita Narsai a reprendre la direction de l'école. Narsai la guarda jusqu'à sa mort en 502.

Notre auteur possédait parfaitement la langue syro-chaldéenne dans laquelle il a écrit toutes ses oeuvres, en grande partie des homélies métriques en vers de douze syllabes ([10]). Son style est d'une élégance remarquable et d'une beauté merveilleuse.

Le « memra » dont aujourd'hui nous donnons pour la première fois la traduction, est le vingt-troisième des « memra » publiés par Alphonse Mingana ([11]) d'après le manuscrit du patriarcat chaldéen de Mossoul et le manuscrit d'Ourmia ([12]).

([8]) *Ibidem.*

([9]) Cfr. Alphonse Mingana, *op. cit.*, p. 44.

([10]) Chaque vers de douze syllabes est divisé en trois mesures de quatre syllabes chacune.

([11]) Alphonse Mingana, *op. cit.*, vol. II, pp. 1-28.

([12]) *Ibidem*, vol. I, pp. 24-31, 58.

Ce « memra » s'inspire très souvent de l'Ecriture Sainte, et notamment de Matthieu XXIV, 3 et suiv., de Marc XIII, 4 et suiv., de Luc XXI, 7 et suiv., de la seconde lettre aux thessaloniciens II, 3 et suiv. et à l'Apocalypse de Jean.

Les divisions introduites par nous dans le texte ne veulent pas indiquer le plan de l'auteur mais peuvent aider à la lecture du « memra ».

Dans les notes nous avons employé quelques sigles: *MP* indique le manuscrit du Patriarcat Chaldéen de Mossoul, *Ur* celui de Urmia (Ourmia) et *M* l'éditeur Mingana.

Notons que le ; termine la première partie du vers.

HOMILIA VICESIMA TERTIA

DE ADVENTU DOMINI ET DE GUBERNATIONE MUNDI FUTURI

[Aeternitas mundi futuri]

Bona spes mundi futuri vexavit mentem meam; et quaesivi nosse quandonam finem haberet mundus temporalis.

Tempus [praesens] indicavit mihi illum mundum qui explebit tempora; vide, homo, quomodo mundus [ille] aboleat mundum temporalem.

Illico mundus [ille] abolebit mundum temporalem; nec est mora inter utrumque ne nutu quidem.

Velut umbra transibit mundus qui brevis est; et sine tempore manebit mundus in quo non est labor.

Non est labor in mundo qui in fine temporum erit; nec erit qui negotiatur vel lucrum negligat.

Sine fine est mundus qui cessare faciet mundum laboriosum; et sine limite est longaevitas quae ei inhaeret.

Non est computatio cursus annorum vitae eius; quia nec computatio dierum solis et lunae aderit.

Unus est dies qui permanebit in illa institutione; nec est mutatio quae cessare faciet cursum aeternitatis eius.

Cogitationes meae aeternitatem eius quae sine fine est in memoriam revocaverunt; coeperuntque describere compositionem eius quae sine fine est.

[Requies in mundo futuro]

Ipse cessare faciet hanc institutionem terrestrem; et quiescere faciet lassitudinem terrigenarum atque coelicolarum.

Est portus magnus plenus pacis in quo non est timor; et in quo requiescet navis huius mundi quam vexaverunt labores.

Labor laboriosus vexavit mundum et eius habitantes; et ecce desiderat [mundus] requiescere facere lassitudinem suam in portu pacis.

[Manifestatio mundi futuri absconditi]

Desidero loqui de illo mundo qui requiescere faciet defessos; et cupio varias historias eius verbis manifestare.

Varias historias eius studeo manifestare hominibus; ut hi delineant imaginem amoris eius in mentibus suis.

Potest mens delineare vultum [qui est] sine compositione; et intellectus cernere [quae] corporis oculis non manifesta sunt.

Non manifesta manifestis enarro verbis; venite, ratione praediti, audite latentia manifestis [expressa verbis].

Venite, audite historiam mundi qui mundum temporalem abolebit; et latentia manifestabit eaque oculis videntium ostendet.

[Magnitudo diei adventus]

Venite et considerate diem qui finis dierum est; et qui jam non patitur [alium] diem post se esse.

Venite, bene perspicite decus pulchritudinis magnalium eius; quia pulcher atque eximius est, ac exornabit homines decore pulchritudinis suae.

Attente auscultate sicut prudentes, auditum de eo; quando [dies] eveniat et quomodo futurus sit magno cum ordine.

Ordo magnus erit in tempore magni diei; et abolebit [dies] mundum et oriri faciet mundum in quo non sit labor.

Dies illius adventus permutabit mundum [hunc] in alium, nec jam amplius est alius dies similis diei [adventus].

Magnitudinem diei [adventus], etiam Dominus noster, declaratione suorum verborum patefecit; quam terribilior est dies [adventus] omnibus diebus qui fuerunt et erunt.

Exercitus superioris [mundi] [1] trement eo [die adventus] sicut scriptum est; eumque honorabunt cum pompa ut diem cui non est similis.

Dux militum coelestium vexillum regis geret; et victoriam virtutis eius coram universis creaturis ostendet.

In conspectu superioris [mundi] parati stant exercitus superioris [mundi]; ut excipiant regem superioris [mundi] magna cum pompa.

[In fine mundi mysterium iniquitatis]

Primo fient ea quae dicta sunt in terra futura esse; dein manifestabitur adventus ille qui latentia revelabit.

Et erunt bella et terraemotus et fames et pestilentiae; et homines contentionibus suis destruent homines.

Nequitia crescet, mendacium florebit et peccatum augebitur; dilectio minuetur et elanguescet spes ac fides.

Palam triumphabit abominanda fraus quae in mendacibus est; et vincet manifestam veritatem quae in veracibus est.

Improbus inveniet tempus malum secundum nequitiam suam; eumque [tempus] adiuvabit ad implendam voluntatem nequitiae eius.

Cunctum venenum emovebit deceptor coram deceptis; aberrabit et decipiet donec superveniat tempus suum.

Statuto tempore limitabitur tempus illius mendacis; ne glorietur eo quod iuxta voluntatem suam confirmet errorem suum.

---

(1) superior [mundus] - ad litteram: Altitudo (syr. Rauma).

Virtus Creatoris negliget eum in fine temporum; sed revelabit illam cogitationem in eo latentem.

Malignitatem nequitiae eius Deus omnium manifestabit; eamque monstrabit coram oculis terrigenarum coelicolarumque.

Hac de causa non desinet a sua nequitia; ut omnes sciant quanta sit maligna nequitia deceptoris.

Malignitas nequitiae eius interfecit initio genus nostrum; et iram suam extendet usque ad diem qui est finis temporum.

Eum illo tempore intuitus est praeco Apostolus Paulus; manifestavit et patefecit mysterium absconditum iniquitatis eius.

Verax [i.e. Paulus] appellavit manifestationem fraudis eius [i.e. deceptoris] mysterium iniquitatis; manifestavit [Paulus] eum [deceptorem] revelaturum esse impietatem suam per hominem.

Per hominem, voluptatem suam perficiet homicida; eo modo quo aberravit ac decipit in loco Eden.

Eliget hominem ex humanitate hominis osor; ac loquetur in homine ex nobis, sicut Creator.

In templum carnis ingredietur et habitabit furiosus mente; ad instar Verbi Patris in templo corporis nostri.

In homine abscondet malignitatem iniquitatis suae omnium nequissimus; et in illo homine arripiet dignitatem nominis Creatoris.

Servus nequam nomine Creatoris seipsum cognominabit; audebit dicere: Ego sum Messias innovator mundorum.

Blasphemiam hanc audivit Paulus auscultator optimus: eum praevenit ac manifestavit antequam blasphemaret ille blasphemator.

Vocem blasphemiarum harum variarum doctrinarum factiones audient; et laudabunt eum ut ducem mendacii.

In quatuor partes [mundi], exiet nuntius mendacii ejus: et ad eum accedent diversi populi ex omnibus linguis.

Omnibus speciebus mendaciis loquetur cum iis; atque studiose attendent ad verba fraudis eius.

Astutas machinationes componet [easque] teget ab oculis eorum; ac tamquam escam sparget verba impietatis plena.

Varia falsa signa manifestabit in terra; ac phantasmatibus et prestidigitationibus confirmabit errorem suum.

[Pugna Eliae cum satana]

Cunctam cupiditatem suam perficiet deceptor in deceptis; donec exeat filius peregrinationis ([2]) ad bellandum cum eo.

Filius peregrinationis obviam exiet filio perditionis; atque reprimet perturbationem eius virtute spiritus.

Spiritus armabit hominem carnis armis spiritus; eumque mittet ad bellandum cum satana.

Rem stupendam magnam videbunt homines atque coelestes; quando diaboli et homines pugnabunt adversum unum hominem.

Ipseque solus bellum geret cum multis; et vincentur ab eo legiones ([3]) pugnantium.

Ut athleta descendet et sistet in mediis eorum agminibus; et voce extollet et ab eo terrificantur exercitus improbi.

Mundus erit stadium ([4]) pugnae eius; et conveniet universum ad spectandam unius cum millibus pugnam.

In medio illo theatro certaminis consistet; eumque contemplabunt terrigenae atque coelicolae.

Heu proelium spirituale quod in terra erit; [in quo] vincentur mille spirituum et vincet homo!

Heu victoria quae in mundo delictorum referto locum habebit; veritas vincet ac vincetur error eiusque filiorum factio!

([2]) i.e. Elias propheta.

([3]) Procul dubio legendum est, legiones, [syr. Leghiona (ihon)] et non uti habetur in textu, certamina, [syr. Laghona (ihon)]. Certe est error scriptoris (M).

([4]) In textu legitur, in stadio, tamen legendum est, stadium, sine, in (M).

Heu vox illa qua iustus clamabit coram iniquis; ab eaque trement coetus tumultuantes diabolorum hominumque.

Filius peregrinationis verbum suum vibrabit sicut gladium; et fugiet inimicus nec coram eius verbis resistere valebit.

Sagittae acutae erunt verba eius qui zelo plenus est; et scindet exercitum diabolorum se circumdantem.

Mille millium et myriades myriadum inspicient in eum; et fugient et se abscondent ut vulpes in latibulis suis.

Et bellum terrificum cum exercitibus improbi geret; donec rex superioris [mundi] appareat eumque adiuvet (5).

[Apparitio et victoria Regis]

Rex superioris [mundi] ex summo regno suo apparebit; atque mundum tumultuantem a furore eius cessare faciet.

Tamquam fulgor, lumen eius in terrestribus apparebit; et creatura spectaculum novum conspiciet quod ab ea nunquam visum est.

Spectaculum novum videbunt homines et coelestes; dum portae superioris [mundi] ad adventum eius aperiuntur.

Statim increpabit sonitus tubae coelestium; nec mundus voces illarum sanctificationum audire valebit.

Vocum sonitus erunt quotquot sunt omnes; honorabuntque cum pompa regem regnantem super eorum agmina.

Magnum ordinem ac terrificam visionem manifestabunt in terra; atque intuitus mentis eorum intendet ad mandatum.

Regis mandatum cupientes atque exoptantes perficere verba eius; iisque suavius est verbum oris eius cunctis beatitudinibus.

Verbo oris eius extirpabit deceptorem, perditionis filium: ipse evanescet atque interibit totus corpore eius atque anima.

---

(5) *MP*, exterminabit exercitus eius [diaboli].

Homo ille, perfectam destructionem subito accipiet; atque omnino de vita delebitur.

Rem terribilem magnam videbunt daemones in perditione eius; quia evanescet spiritus vitae vitae animae.

[Mundi creatio et innovatio]

Cum stupore ac admiratione, creatura illo momento surget; eamque dolores parturientis terrificae novae nativitatis timore afficient.

Sonitus tubae, terram eiusque habitantes commovebit; ac post [haec] omnia erit tremenda vox iubens resurrectionem.

Verbum unum repente rex universi clamabit; atque omnia innovabuntur et omnia mutabuntur (6) celeriter.

Primum mortui omnes e pulvere resurgent; et dein vivi qui vivent mutabuntur in eandem similitudinem.

Eodem modo resurgent mortui et vivent vivi; nec est discrimen inter utrosque (7) ne in [parvo] quidem signo.

Unus est nutus qui mortuos resurgere faciet ac vivos vivificabit; et in eodem aspectu resurgent iusti ac mali.

Mandatum gubernans omnia bonos malosque resurgere faciet; ac deinde quisque a suo socio in scrutatione iudicii separabit.

Scrutatio iudicii iustos a malis disiunget; ac viam sternet ad regnum superioris [mundi] et ad inferos.

Momento temporis fient omnia illius diei; et ineffabilis est celeritas quae in eo [die] fiet.

Illius mandati celeritati nulla alia similis est; nisi similitudo illius mandati creationis mundorum.

Mandatum illud quod creaturam e nihilo creavit; est idem quod iubebit atque eam [creaturam] in ictu oculi innovabit.

---

(6) *Ur,* atque omnia innovabit et mutabit.
(7) Ad litteram, inter unum et alterum.

Eodem modo quo iussit et ex nihilo facta est; ita ei impeprabit ut sit aliquid melius aliqua re (8).

Melior est innovatio quam patrabit in ea [in creatura] in fine temporum; eius creatione quam patravit initio temporum.

Nihil est illa magnitudo initii; cum comparatur cum gloria finis.

Infinite gloriosior finis eius initio est; et ineffabilis est a loquentibus qualitas gloriae eius.

Unus est tantum qui scit quomodo ambo ista sint; atque in eo latebat (9) mundi creatio ac mundorum innovatio.

Ab eo perspecta erant quomodo quae erant futura essent; et delineata erat coram eo innovatio earum [rerum] in fine.

Magnum ordinem in earum [rerum] creatione atque (10) in innovatione servabit; atque os loquentium parvum est ad dicendum quomodo sit (11).

Ipse solus scit quae fuerint et quae futura sint; [haec quae fuerunt et quae erunt] existebant ab existentia (12) eius quae est sine initio.

[Manifestatio amoris Dei]

Sine initio in eo latebant nondum creata; eaque creavit et ea innovavit sicut ei placuit.

Ei placuit ac dilectionem suam versus creaturas ostendit (13); earum creatione et innovatione proclamabit virtutem suam.

A creaturis eius didicerunt creaturae eius abscondita eius;

---

(8) Ni fallor hic auctor vult dicere: ita ei imperabit ut aliquid melius sit ac in creatione fuerit.

(9) *MP*, latebant; error tamen est (M).

(10) *Ur*, etiam.

(11) i.e., quomodo sit hic ordo.

(12) *Ur*, cum existentia, rectius (M).

(13) *Ur*, Ei placuit hoc quod patravit versus creaturas suas.

et nisi creavisset opera [i.e. creaturas] virtutem eius non agnovissent ([14]).

Dixi hoc nempe quod non agnovissent, non quia ipse indigebat; sed quia deessent opera quae eius magnitudinem testificarent.

Virtutem suam ostendit operi manuum suarum in creatione; ut a creatione eius amorem eius versus creaturas addiscant [opera manuum suarum].

Nos fecit ac denuo nos innovavit, hoc, ad abundantiam fecit; ut in istis duabus ([15]) virtutem latentem in labore eius addiscamus.

Magnitudinem sui amoris in creatione nostra atque in innovatione nostra patefecit; ac nos docuit quantum ipsius dilectio ligata sit manuum suarum operi.

Voluntatem suam operi manuum suarum initio atque in fine patefecit; ex labore suo, mediatorem apud creaturas suas constituit.

Ac unius hominis mediatione mundum innovavit; non quod indigeret sed ut suum per suum exaltaret ([16]).

Suum exaltavit eo quod sibi elegit unum ex omnibus; ac per eum innovavit mundum qui mortalitate marcuerat.

Mortalitas vexavit laborem conditoris omnium rerum; ac per mortalem innovavit mundum qui peccato interierat.

Unum mortalem elegit ex tota mortalium natura; eumque Dominum terrigenis coelicolisque constituit.

Et constituit ([17]) imaginem hominis imaginem suam quando eum condidit; nuncque ei divinitatis suae nomen excelsum dat.

([14]) *MP*, et nisi creavisset, ignoravissent [creaturae] omnia opera eius; error tamen est (M).

([15]) i.e., creatio at innovatio.

([16]) *MP*, scire faciet; error tamen est (M).

([17]) Procul dubio legendum est appellavit [syr. Cani (eh)], non constituit [syr. Cain (eh)] (M).

Nomine suo in fine veniet ut omnia innovabit; ac ope virtutis suae omnia ad suam cognitionem vertet.

Ipse silere faciet nomen erroris in mortalibus; atque bellum diabolorum contra veritatem finem imponet.

Ipse antichristum deceptorum ducem (18) destruet; nec amplius aberrabit ac decipiet perturbatione sua hominem.

Ipse est qui portas superioris [mundi] in die adventus sui (19) aperiet; et ad se cunctam naturam rationalem attrahet.

Ipse est qui in sententiam iudicii sui bonos ac malos scrutabitur; ac mercedem bono ac malo iuxta actiones (20) dabit.

Ipse est qui illam separationem faciet inter utrosque; alius ascendet (21) et alius mergetur in abyssum inferioris.

Dum (22) duo sunt in aequali labore; ac subito quisque a socio in ictu oculi se separabit.

[Supplicia malorum]

O quam terrifica est hora terrifica illius separationis; nec habet similitudinem similem similitudini terroris eius.

O quam turpis [est] vultus foedus in terra remanentium; nec est quidquam turpe sicut foeditas illorum.

O quam durus est angor conscientiae ad quem condemnantur; nec est qui consoletur et proferat verborum intercessionem.

Supplicium quo cruciabuntur in corpore et spiritu grave est; et est supplicium severius omnibus suppliciis cruciatorum.

Fletus, planctus, stridor dentium atque vox gemituum; ignis sine substantia, vermis sine corpore, tenebrae sine subsistentia.

---

(18) *Ur*, ducem erroris.
(19) *Ur*, per adventum suum.
(20) *MP*, remunerationem; error tamen est (M).
(21) *Ur*, tolletur.
(22) *Ur*, ubi.

Dictum est [23]: ista sunt quae factionem improborum excruciabunt; atque si id verum est, supplicium peius est istis.

Quomodo non sit peius improbis qui a pravitate non sunt reversi [24]; quando portae superioris [mundi] claudentur ante facies eorum.

Quomodo non sit peius cum [25] dispiciant agmen iustorum; qui per aërem volabunt et ipsi in profunditatem terrae mergentur.

Terra erit habitaculum filiorum terrae; et flebunt atque ingemiscent eo quod a beatitudine coelestium discesserint.

Beatitudinem bonorum qualibet hora iugiter suis mentibus videbunt [26]; eamque exoptabunt nec adimplebitur desiderium quod in se ipsis est.

Ex ipsis atque in ipsis [27] orietur poenitentia super peccata sua; atque ipsi erunt iudices de cogitationibus suis [28].

Intellectus qui in iis est addet supplicia suppliciis eorum; et cum excruciantur rursus, sine fine excruciabuntur.

Fons suppliciorum erunt ibi eorum mentes; semetipsos qualibet hora sine taedio castigabunt.

Distincte meditabuntur de iudicio; ac obiurgabunt foeditatem insatiabiliter.

Cognitio quam boni possidebunt in domicilio [29] superiore; est eadem quam peccatores in domicilio terrestri possidebunt.

Aequales sunt in cognitione, eo quod aequalis est resurrectio eorum [30]; nec est discrimen quoad amorem bonitatis intellectus eorum.

---

(23) *Ur*, desunt verba: dictum est.
(24) *Ur*, non discesserunt.
(25) *Ur*, quando.
(26) *Ur*, in Beatitudine... aspicient.
(27) *Ur*, ipsis.
(28) *Ur*, cogitationum suarum.
(29) *Ur*, in superiore [mundo].
(30) *Ur*, resurrectio omnium.

Non est discrimen nec in resurrectione nec in cognitione; simul resurgent ac simul cognoscent varias scientias.

In patria tantum separata sunt [31] agmina aliud ab alio; non est licitum commisceri improbis cum bonis.

Inaequalitas disiunxit eos ab aequalitate; ac privavit eos a felicitate cum iustis [32].

Actiones eorum removerunt eos a beatitudine beatorum; nec digni fuerunt qui filii haereditatis coelestium essent [33].

In terra remanebunt terrestres quia terrena [34] dilexerunt; et coelestes erunt iusti quia coelestia cupierunt.

Sursum in coelum iusti amatores veritatis ascendent; eo ubi est Messias Rex [35] iustitiae.

Messias Rex [36] haec faciet in die adventus sui; ipse praemia dabit bonis ac supplicia improbis.

Per ipsum non manifesta et occulta revelabuntur; atque scrutatio iudicii eius ostendet omnibus varias actiones eorum.

Nuda atque manifesta stabit universa natura loquentium; nec est cogitatio quae non est manifesta ac clara coram scrutatione eius.

Fornax scrutationis erit tempus diei adventus eius; atque eliget [unum] ac relinquet [alium] iuxta scrutationem iudicii eius iusti.

[Resurrectio mortuorum]

Unum verbum audire faciet in terra coram omnibus creaturis; et excitabitur creatura tamquam a gravi somno.

Vocem iussionis eius audient mortui non sentientes; et exuent vestes mortalitatis ac vitam possidebunt.

---

(31) *MP*, se separabunt.
(32) *Ur*, quae sine fine est.
(33) *MP*, ne delectentur magnitudine coelestium beatitudinum.
(34) *MP*, terram.
(35) *Ur*, dux.
(36) *MP*, Rex noster.

Vitam incorruptibilem corpora ([37]) corruptibilia possidebunt; et iam appropinquabit dolor mortis membris eorum.

Fiet illico immortalis natura mortalium; et ipsa hac innovatione mirabitur quam subito acquiret.

Adami filius surgere faciet cunctam naturam adamitam; et mortui ac vivi vestem immortalium induent.

Omnes sensus corporis mortui vitam possidebunt; nec quidquam ex eorum membris in sepulchro remanebit.

Est illud corpus quod corruerat ac morte marcuerat; ipsum est [corpus] quod resurget et vitam immortalem possidebit.

Est illa anima quae induit corpus et omnia eo patravit; ipsa est [anima] quae revertetur et in eo sine discessu habitabit.

Corpore et spiritu surget homo totus; membris et facultatibus animae suae respondet de peccatis suis.

In ipsa natura qua [homo] operatus est honestum ac patravit turpe; in ea accipiet gloriae praemia et supplicia duplicia ([38]).

In ipsa compositione corporea spiritualique; in ea [compositione] innovabitur corpus et anima in omni quod possident.

[Resurrectio Christi fundamentum surrectionis nostrae]

Eo modo quo Messias caput nostrae vitae resurrexit; ita resurget manifestum corpus et anima latens.

Corpore et anima resurrexit vivificator noster ac innovator noster; ac in ipsa resurrectione sua delineavit nobis exemplar diei innovationis nostrae.

Haec est causa etiam resurrectionis primitiarum vitae nostrae; ut nos firmet in spe vitae immortalis.

Sicut enim in Adamo facti sumus mortales; ita in secundo Adamo immortales.

([37]) *MP,* vivi corruptibiles.
([38]) *Ur,* supplicis iudicii.

Secundus Adam stravit nobis viam ad vitam novam; et ipse est primus qui ianuam regni superioris [mundi] aperuit.

In regnum superioris [mundi] ingressae sunt primitiae nostrae [Christus] cum corpore et spiritu; ac nobis promisit nos secum ingressuros, sicut ipse intravit.

Hac de causa descendet (39) apud nos in fine temporum; ut nostrum genus elevet eo ubi est domus regni sui.

Sicut sol apparebit lux diei adventus eius; ac abscondet solis lucem magnitudine lucis eius.

[Conditio vitae hominum in mundo futuro]

Exercitus superioris [mundi] current per aërem ante adventum eius; eumque honorabunt cum pompa ut regem dominantem universa.

Rex est omnium, propter regem qui ei gradum suum (40) dedit; et ut creator creabit iterum creaturam novam.

Virtute creatoris Adam secundus creabit creaturam; non est quod creat sed est quod requiescere faciet quod creatum est.

Requiescere faciet quiete magna rationales ac mutos; nec iam vexabuntur afflictione huius mundi (41).

Ibi cessabunt variae concupiscentiae corporis et animae; nec iam desiderabunt desiderium turpe [rerum] foedarum.

Ibi cessabit bellum crudele daemonum tyrannorum; nec iam aberrabunt nec decipient homines erroris mysterio.

Ibi cessabit mors avida a vorando (42); nec iam punget homines peccatum aculeo iniquitatis.

Ibi mortem ac improbum, natura mortalium spernet; et dicent homines ubi est, mors avida, aculeus tuus?

Ibi aequalitas erit angelis ac hominibus; et non se separabunt a professione unius Creatoris.

---

(39) *MP*, profectus fuit; error tamen est (M).

(40) *Ur*, in gradu.

(41) *Ur*, vexationibus mundi laboriosi.

(42) *Ur*, ab intrando.

Unam professionem sine haesitatione profitebuntur ibi; terque iterabunt sanctum mentibus suis ([43]).

Unam essentiam quae trina est [nempe Deum unum et trinum] laudabunt qualibet hora; et quantumvis laudent rursum eam laudabunt insatiabiliter.

Per Mediatorem qui ex nobis est, professionem sui cordis iterabunt; et cum essentia recensebunt etiam ipsum, nomine ac dignitatem.

[Opus Christi in die adventus sui]

Ipse est qui veniet ad haec patranda quae sine fine sunt; ac ut mediator ordinem naturae Latentis implebit.

Non est Essentia quae ad nos veniet translatione; quia non habet varias translationes ex alio ad alium locum.

Non est Creator qui aget iudicium iudicandorum; sed Messias qui universum iudicium excepit ([44]).

Ipse est qui veniet ([45]) translatione ex alio ad alium locum; ac aperiet ostium ad sanctum sanctorum coram ingredientibus.

Universa creatura considerabit eum quando manifestabitur; eumque glorificabit cum illa virtute quae ei gloriam dedit.

Gloriosus est adventus eius et alta est manifestatio eius ac perscrutans est iudicium eius; et parvum est os omnis creaturae ad enarrandam gloriam eius.

Mirabilia gloriae eius homines atque spirituales ([46]) admirabuntur; quomodo imperet ac innovet omnia momento temporis.

Parvo nutu imperabit terrae et [terra] gignet hominem; sicut nutu quo imperavit ei [terrae] initio et [haec] genuit Adam.

([43]) *Ur,* sacrificia suarum mentium offerent.
([44]) i.e. potestatem iudicandi omnia obtinuit.
([45]) *Ur,* migrabit.
([46]) *Ur,* coelestes.

Vocem mandati eius audiet anima ubicumque est; redibit ac ingredietur in templum corporis ex quo exierat.

[Hoc mandatum] quoque simile est mandato quo eam (47) in Adam insufflavit; eamque congregabit undique in membra.

Coniunget ac obtinebit (48) corpus et animam, unum hominem; eo modo quo homo factus est initio (49) temporum.

Ac tota natura completa et perfecta erit; ea perfectione qua ipse Messias etiam perfectus est.

Per ipsum Messiam omnia innovabuntur ac perficientur; atque in ditionem auctoritatis suae rediget omnia.

Ac per eum regnabit voluntas Latentis super omnes et in omnibus; nec est mens cui non insit timor veritatis.

[Aequalis et inaequalis conditio bonorum et malorum]

Omnia vertet ad voluntatem divinam; atque invitabit partem bonorum ad regnum superioris [mundi].

In regnum superioris [mundi] introducet secum angelos et homines; ac omnes qui diem adventus eius divini dilexerunt.

Ac in terra permanebunt (50) mali ac daemones tyranni; cum exigentur debita quorum debitores facti sunt et quibus oppignerati sunt.

Immortales ac impassibiles omnes erunt; filii regni ac filii terrae aequaliter.

Tantum hac (51) re malorum partem, boni coaequant; in eo quod [omnes] exuant mortalitatem ac concupiscentiam.

Ibi cessabit concupiscentia animae et libido corporis; et arrescet fons foedarum [rerum] (52) a cursu suo.

---

(47) *Ur*, deest eam.
(48) Procul dubio legendum est aedificabit (M).
(49) *MP*, fine; error tamen est (M).
(50) *Ur*, aliud verbum eundem referens sensum, [syr. paišin].
(51) *Ur*, in una.
(52) *Ur*, foeditatis.

Unus est fons ex quo saliet id quod pertinet ad omnes homines; dilectio hominum et charitas perfecta versus Creatorem.

Unum Creatorem proclamabunt ibi [omnes] simul; et agnoscent in eo ([53]) tres in uno ac unum in tribus.

Sermonem expolitum ibi boni ac improbi addiscent; et virtutem Creatoris in creatione sua ([54]) explanabunt.

Vere omnia erunt innovatione nostra ([55]); quia non erit in creatura immortalium quidquam quod desit.

Unum est quod deest nec ullo modo est in eo coaequatio; distantia magna inter iustos ac peccatores.

Distantia magna ibi circumscribet duas factiones; nec quisquam poterit transire abyssum profunditatis eius.

Longum spatium est inter terram et superiorem [mundum]; nec mensores possunt longinquitatem eius dimetiri.

Longinquitatem eius mirabitur mens terrigenarum; eamque considerabunt nec poterunt fines eius magnos transire.

Desiderium laboriosum vexabit qualibet hora eorum mentes; dum cupiunt sed non adimplebitur desiderium quod in iis est.

Hoc est desiderium quod magis eos cruciabit quam cuncta supplicia; cum videant gloriam nec ad gloriae ianuam appropinquent.

O quam magna est laus glorificatorum; et quam fatua fatuitas opprobrii excurciatorum!

O quam amarum supplicium illud in gehenna; et quam est suavis felicitas regni excelsi!

O quam foedus [est] aspectus foedus filiorum tenebrarum; o quam splendidus [est] aspectus splendens filiorum lucis!

O quam durum illud verbum, ite ad infernum; et quam amorosum illud verbum, venite accipite regnum excelsi!

([53]) *Ur*, cum agnoscant.
([54]) *MP*, et creationem suam.
([55]) *Ur*, in die innovationis nostrae.

O illa hora in qua iusti ab improbis se separant; et [56] alius ascendet et alius mergetur, hoc est magnus terror!

Terror tremendus incidet statim super peccatores; quando considerabunt volatum quam iusti obtinebunt.

Stupenda res magna est, quod patrabunt opera laboriosa; crescere facient alas volatus illis qui ea faciunt.

Alas spiritus possidebunt iusti in die resurrectionis; et sicut spiritales volabunt per aërem versus superiorem [mundum].

Spiritaliter migrabunt in via spiritali; et haec est res stupenda quod statim obtinebunt volatum.

Stupenda res magna est, et ineffabilis est stupor eius; quod cum unum sint boni ac improbi, non tamen [57] sint unum.

Una est natura bonorum malorumque in die resurrectionis; ecquid est istud, alius eorum volabit et alius manebit?

Huius separationis causa inter utrumque iniquitas est; et ipsa malorum partem merget in abyssum iniquitatis.

Iustitia est quae dat volatum iustis; ac per eum elevabuntur corpora pura sursum ad superiorem [mundum].

Peccatum est quod ligat [58] membra non veracium; ne eant in viam regni superioris [mundi] cum sociis suis [59].

Pondus iniquitatis cedet iustitiae ponderi [60]; eosque merget in abyssum horrendum operum eorum.

Ac sicut e somno resurgent ibi boni malique; stupebunt atque mirabuntur celeritatem separationis illius.

Omnes hi exuent corporis pondus ac passiones animae; etiamsi exuant, non erit aequalis similitudo eorum.

Aspectus eorum separabit eos a sociis eorum; et illo discent varias rationes vitae inter bonum et nequam.

---

(56) *Ur*, cum.
(57) *Ur*, neque.
(58) *Ur*, ligavit.
(59) *MP*, et si vicissent ingressi essent in regnum cum sociis suis.
(60) *MP*, Pondus iniquitatis elongavit eos a Regno.

[Homines sese judicant]

Ibique discent varias bonitates (61) ac pravitates; nec est qui petat aut addiscat rationem vitae (62) suam.

Super membra erunt expositae vestes operum animae; et a manifestis addiscet quilibet varia latentia.

Scrutatio iudicii patefaciet opera ac verba; et tamquam verba (63) cernent homines maculas suas.

Culpae quae in iis sunt et peccatores pugnabunt cum ipsis; et damnabunt eos cum delictis (64) eorum.

O quam firma scrutatio illa quae omnia perscutabitur; ita ut etiam rei agnoscant iudicium eius esse rectum iudicium.

O illa virtus quae fortificabit mortalitatem; ut [mortalitas] seipsam noscat atque reprobet culpas suas coram oculis aspicientium.

O illae scientiae quas homines addiscent in innovatione hominum; et docebunt pueritiam hominum scientiam veritatis.

Est scientia veritatis quae docebit eos ope scientiarum suarum; et ipsa docebit eos accusare varia exosa scelera (65).

Amore ac dolore iudicabunt semetipsos; ac iustificabunt sententiam iudicii de delictis suis.

Cum suis delictis litigabunt distincte qualibet hora; dum cruciantur cum angore conscientiae magis quam in suppliciis.

Angor conscientiae erit durior ipsis quam omnia supplicia; ac durior adhuc quando claudentur portae superioris [mundi].

Ineffabilis est tristitia illius momenti; quando considerabunt illam separationem quae repente fiet.

Oculis corporis ac mentis illam considerabunt; ac dupliciter [ubertim] flebunt ac lugebunt separationem suam.

---

(61) *Ur*, decora.
(62) *MP*, rationes vitae suas.
(63) *Ur*, in sole.
(64) *Ur*, ex delictis.
(65) *Ur*, ...accusare opera eorum.

Coelum est excelsum et terra est abyssus qui insuperabilis est; ac forsitan, illud verbum divitis iterabunt.

Certe illum verbum intelligent; ac scient ianuam veniae clausam esse ante eos.

[Exaltatio Beatitudinis]

Rex aperiet portas superioris [mundi] ante ingredientes; intrabunt ac requiescent in illa felicitate incorruptibili.

Rem stupendam ac gloriam conspicient ibi filii regni; ac admirabuntur ac mirabuntur magnalia ineffabilia.

Non describi potest felicitas illa lingua hominis; nec spiritales quidem poterunt describere quomodo sit.

Non poterit mens intueri bene decorem pulchritudinis eius; quomodocumque aspiciet, visus eius transibit de alia ad aliam [felicitatem].

Amara est (66) historia eius iis qui historiam eius investigaverunt; ac quando eam investigaverunt rursus eam investigaverunt quasi eam non investigavissent.

Inquisitio de ea vexavit me quoque virtute expertem; et quaesivi nosse ac multum abfui ab cognitu.

Multum abfui narratu variarum bonitatum; illius felicitatis quem Bonus paravit diligentibus ipsius charitatem.

Censui me verbis (67) delineare vultum amoris eius (68); ac verba defecerunt nec potuerunt conferre [aliquid] cum integritate eius.

Quis poterit delineare imaginem sine exemplaribus? (69); et quis conferet exemplar cum exemplari quod caret figura?

Non est similitudo illi institutioni spirituali; sicut non est [aliquis] similis Enti inter opera manuum eius.

---

(66) Procul dubio legendum est, invia est (M).
(67) *MP,* laborem pertuli; error tamen est (M).
(68) *Ur,* pulchritudinis eius.
(69) *MP,* immortalium; error tamen est (M).

Nec est coaequalis divinitati quae omnia fecit; nec similitudo quae similis erit illi domicilio coelestium.

Non est simile illi domicilium terrae etsi magnum sit; istius (70) [mundi] institutio transibit at illius (71) non transibit.

Etiam hic mundus quem transiturum dixi non transibit, non ipse est qui transibit, sed ordo qui in eo evenit.

Ordo istius mundi terreni transibit; et regnabit ordo huius institutionis quae non mutabitur.

Non alterabitur haec institutio a statu in quo est; testatur Paulus qui vocat eam: domum incorruptibilem.

In hanc domum intraverunt primitiae nostrae [Christus] tamquam summus pontifex; ac nobis promisit se nos secum introductorum in die adventus sui.

In die adventus sui aperiet portam Sancti Sanctorum, et introducet secum illos qui dilexerunt diem adventus eius.

De hoc die volui loqui coram audientibus; et ecce spero me ostensurum pulchritudinem eius coram pulchris.

Pulchritudo eius attraxit me ac me incitavit ad eius historiam; donec quiescere faciam lassitudinem verbi mei in portu pacis (72).

Est portus magnus, pacis plenus, sine fine; et in eo navis mundi quem vexaverunt dolores requiescet.

Mare dolorum, domicilium terrestrium vexavit; et ecce desiderat lassitudinem eius in domicilio (73) superioris [mundi] quiescere facere.

Duo domicilia creavit Creator initio; et quando quis lassus erit lassitudinem eius quiescere faciet in illo quod permanebit.

---

(70) *MP*, quod ecce; error tamen est (M).
(71) *MP*, et ipse; error tamen est (M).
(72) *Ur*, pacis ejus, rectius (M).
(73) *Ur*, mundum.

Invitavit et vocavit permanentes ad illud quod permanebit; genus humanum et spiritales qui sunt sine compositione.

Qua spe spem humanitatis ligavit; quando expectabunt ut mercedem [74] suae expectationis accipiant.

[Christus remunerator]

Mercedem bonam promisit expectationi bonorum; ac dedit thesaurum promissionis verborum suorum uni ex hominibus.

Unum ex hominibus illius domus curatorem constituit; eumque praemiorum distributorem ac suppliciorum datorem statuit.

In manibus eius cunctum thesaurum voluntatis dilectionis suae posuit; ac ipsi gradum, nomen supremum divinitatis suae dedit.

Suo nomine veniet in fine ad omnia iudicanda; et sicut creator, mundum qui in errore marcuit innovabit.

Pravitatis error vexavit mundum ab initio; ac mundus nomen creatoris qui omnia constituit oblitus est.

Illum errorem Messias in die adventus sui confutabit; ac omnia ad cognitionem unius creatoris vertet.

Nomen creatoris ibi super omnes et in omnibus regnabit; nec jam amplius creaturae nomine non dei [75] aberrabunt.

[Vita justorum in mundo futuro]

Hanc appellationem qualibet hora eorum mentibus sanctificabunt; nec est finis permanenti sanctificationi eorum.

Huic cantui spirituales et corporei operam navant, et quo magis contemplabuntur [76] eo magis cupient contemplari.

Hoc est opus illius institutionis spiritalis; laus et gloria in perseverantia insatiabili.

---

(74) *Ur*, ut quando expectant mercedem..., rectius (M).

(75) *Ur*, non deorum, rectius (M).

(76) *Ur*, et quando contemplabuntur.

Insatiabilis erit illa laus laudantium; quia ibi non est pigritia ac animae taedium.

Ibi cessabit mala inclinatio perversorum; et quiescet ac sedabitur etiam concupiscentia voluptatum (77).

Extirpatum est peccatum ac cessavit mors et quievit proelium; ac finitum est bellum dolorum vexantium daemonumque tyrannorum.

Nec ullo modo est ibi mentio malignitatis; nec est qui cogitet, non (78) [est] qui meditetur de re turpi.

Creatura nova erit ibi tota creatio; et evanescet pristinum nomen ab omni mente.

Ibi etiam distinctio graduum ac ordinum irrita est; nec est qui interroget quis servus [sit] an liber.

Non est distinctio inter iudaismum et incirconcisionem; nec (79) qui maculis foedis obiurgetur atque obiurget.

Non sunt in illa institutione culpa nec nomen culparum; quia mortalitas macularum plena praeterita est (80).

In immortalibus desunt culparum nomen ac fraudes; quia natura nova vetera non recipiet.

Vetera cessaverunt per Messiam regem universi; ac [Messias] innovavit mundum in mundum novum ac immortalem.

Non sunt in hoc mundo nomina ac verba mortalitatis; nec est recordatio voluptatum et terrestrium (81) [rerum].

[Sola Charitas permanebit in mundo futuro]

Una recordatio permanebit ibi in omnibus mentibus; nomen creatoris ac dilectio hominum sine haesitatione.

Amore ac dilectione iuncti sunt homines ac spiritales; nec deficient a praesentia bonitatis amoris.

---

(77) *Ur*, ibi inclinatio perversorum iners est; et etiam cupiditas voluptatum sedata est ac tacita; rectius (M).

(78) *Ur*, et non.

(79) *Ur*, nec est.

(80) Lege: erasa est (M).

(81) *Ur*, voluptatum terrestrium.

Est amor solus qui permanebit in hac institutione; et huic legata est animae voluntas et non deficiet.

Non potest voluntas nostra deficere ibi; nec ei permissum est duas cogitationes cogitare.

Ex ea solum fons bonarum [rerum] profluet; nec ulla erit recordatio variarum pravitatum unquam.

Deest pravitas et pravitatis nomen in terra [82] superioris [mundi]; [deest] etiam in cogitatione improborum residentium in terra inferiori.

Illa cogitatio quam boni in regno superioris [mundi] possidebunt; est eadem quam peccatores quoque in gehenna possidebunt.

Unam cogitationem iusti ac peccatores possidebunt; nec est distinctio inter cogitationem et cogitationem.

Una cogitatione nomen unius Creatoris glorificabunt; eumque constanter diligent ac venerabuntur.

Nec est cessatio ac taedium nullo modo: nec est qui deficiat a praesentia nominis gratiae [83].

Est bonitas solummodo quae laudabitur [84] in hac institutione; eamque semper contemplabuntur laudabuntque.

[Scientia justorum in Beatitudine]

Magnam opulentiam mentis ibi obtinebunt; cum recordantur [rerum] priorum ac posteriorum.

Coram oculis eorum amborum mundorum institutio delineata est; nec effugient eae res quae fuerunt ac quae erunt.

Scient terrena ac coelestia certe; ac significationis vim amborum mundorum explicabunt.

Scient quomodo creaturae ex nihilo fuerint; ac quaenam sit ratio quae eas innovaverit in temporum fine.

---

(82) *Ur,* in regione.
(83) *Ur,* nominis bonitatis, rectius (M).
(84) *Ur,* nominabitur.

Valebunt intueri magnum spatium quattuor regionum [mundi]; ac superiorem [mundum] ac inferiorem eorum mentibus comprehendent.

Culpas cernent quae (85) perscrutabuntur iniquitatem ac recte indicabunt; nec fuget eos una ex istis rebus quae fuerunt atque erunt.

Festinanter trascurret visus eorum cum suis facultatibus [mentalibus]; nec impedientur cursu longae distantiae.

Aequali modo longinqua ac proxima prospicient (86); ac simul videbunt visibilia atque invisibilia.

Visionem miram illico obtinebunt in sensibus ac facultatibus [mentalibus]; et videbunt maculas proprias ac sociorum.

Cognoscet unusquisque notum ac ignotum; nec est qui interroget quis [alius], cuius filius sit vel ubi sit eius patria.

Unam notionem non transeuntem (87) omnes recipient; nec est lingua quae non explanet virtutem Creatoris.

Omnes linguae ibi aequales erunt; nec indigebit aliquid discendi alius ab alio socio.

Natura adamita totam naturam suam videbit; ac mente sua comprehendet (88) totum Adamum.

Ab Adamo incipiet homo (89) numerare hominem; ac comprehendet totam naturam in mente sua.

Et quid dicam, liber computationis ubi recensentur homines; numerus quoque spirituum in eo comprehendetur.

Summa omnium rerum erit homo in hac institutione; ac adimplebitur in eo quod dictum est: est imago (90) occulta.

Tamquam creator explorabit ibi varia occulta; ac visus (91) videre valebit naturam spiritalem.

---

(85) Lege: et (M).
(86) *Ur*, aequale est eis videre.
(87) *Ur*, quae non describi potest.
(88) *Ur*, comprehendet numerum totius Adami.
(89) *Ur*, Adam; rectius (M).
(90) *Ur*, quod est imago; rectius (M).
(91) *Ur*, ac visus eius; rectius (M).

Stupenda res magna quae est difficilis creditu; quod natura composita non composita videat.

Ac forsitan anima eius seipsam videbit uti est; ac comprehendet non compositionem suam imagine ([92]) mentis suae.

Ac si quis obstet ([93]) hoc difficile esse creditu; ab eo quaero: Messias videtne spiritales.

Sed si non vidisset naturam spiritus non compositi; quomodo iudicaret iudicandos ipsum latentes?

Et si non iudicasset spiritales qui peccaverunt; quomodo ergo scriptum esset: ipse est qui iudicabit omnia?

Est opprobrium magnum eum facultatem recepisse omnia iudicandi; nec ei fas esse inspicere naturas iudicandorum ([94]).

Certum est nobis eum iudicis munus omnium recepisse; ac eum iudicandos visurum esse dubium non est.

Et si ille non composita videat sicuti videt; igitur nobis quoque visus hic dabitur.

Videbimus enim naturam spiritus ac nostras animas; et admirabitur anima mirabilia quae in se erunt.

Res stupenda est magna naturam nostram naturam non informatam esse visuram; ac visus noster transcurret per omnes creaturas celeriter.

Ac si difficile sit creditu audienti; refert ([95]) [nobis] visionem suam aliam maiorem quam illa.

Messiam Regem qui regnat super omnia et gubernat super omnia; videbimus Eum certe sicut est.

O homo, videbimus regem super omnia; et ministros operationis eius non videbimus?

Sane videbimus Regem Messiam ac spiritales; nec est quidquam in creatura quod lateat mentem nostram.

([92]) *Ur*, intra limites.

([93]) *Ur*, dicet; rectius (M).

([94]) *Ur*, naturam ab eo iudicandam.

([95]) *Ur*, Ergo ei enarrabo...; rectius (M).

Unum solum non videbimus vere; illum cuius gloriae natura superior est videntibus ([96]).

Solum ipsum nullo modo videbimus; eo quod oculus cuiuslibet [creaturae] videre Eum non potest quia creatus est.

Non cernetur divinitas a creaturis suis, nec a mortalibus nec a spiritalibus sine compositione.

Creaturae sunt etiam spiritales, quamquam excelsae sunt; nec iis licet videre naturam quae ipsas condidit.

Nobis fas est videre eorum [naturam] ac iis nostram; quia aequali sumus in una creatione unius Creatoris.

A Creatore nobis dabitur visus admirabilis; et contemplabimur illam creationem oculis spiritus.

Rem stupendam magnam ibi videbunt homines in hominibus; nec impedientur videre superiorem [mundum] inferioremque.

In mundo superiore erunt ac videbunt ubi peccatores commorantur; peccatorum quoque visus curret ad superiorem [mundum] sursum.

In hoc visu patietur multum agmen improborum; eosque excruciabit magis quam supplicia gehennae.

Supplicia duplicia adduntur terrae filiis; quando considerabunt magnitudinem gloriae coelestium.

Ac si quis petierit, quomodo patiantur impassibiles?; ego ab eo quaeram: quomodo daemonum natura patiatur?

Ac si replicet: ne daemones quidem ibi patiuntur; ei dicam: cuiusnam est ergo scrutatio ([97]) iudicii?

Ac si est iudicium, est quoque tormentum damnatis; ac si tormentum deest, inutile est iudicium atque iustitiae nomen.

Etsi non adest iudicium nec iustitia quae homines perscrutabitur; inutilis est igitur iustorum angelorumque cursus [vitae].

([96]) *Ur.* Entem Supremum cuius gloriae natura altior est videntibus.
([97]) *Ur,* quid est igitur scrutatio.

Ac si frustra fatigati essent terreni ac caelestes; Creator non egisset recte in iis [rebus] quae patravit.

Iniustum est studium laboris quem rationalitati imposuit; ac denuo aequaliter bonos ac improbos coaequavit.

Quare ergo multiplicavit varios monitus super iniquitatem; et fefellit eos [monitus] sine peccatorum poena?

Eheu, non vera sunt deliramenta quae audacia progenuit; atque ego quoque audacter obiurgavi nutum [Dei] iustum.

[Judicium justum]

Iusta est perscrutatio illius iudicis qui omnia iudicabit; et veraciter beatitudines tribuet ac supplicia dabit.

Beatitudinibus ac suppliciis plena scrutatio eius est, sicut scriptum est; nec est littera una quae recte non sit scripta in chirographis suis.

Audacia veritates fefellit; eo quod audacter obiurgare solet.

Valde firmae sunt veritates diei iudicii; atque operibus manifestis fient [veritates] sicut dictae sunt.

Des iudicii ostendet vim eorum cognitionum; pudetque stultos se audacter eas obiurgavisse.

Ac forsitan in seipsis addiscent vim recti iudicii (A); cum damnabuntur propter culpam obiurgationum suarum.

Cessate imprudentes ab obiurgatione superbiae plena; et audite attente iudicii narrationem quod in fine erit.

Iustum est iudicium et ineffabilis modus eius iustitiae; ac testabuntur iusti et iniqui eius iustitiam.

Confirmabunt iustitiam eius simul boni ac mali; iudicii eius sententiam in suis mentibus obsignabunt.

Eorum mentes ibi erunt scrutationis fornax; ipsique seipsos sine confutatione iudicabunt.

Sermo quem audierint cum illis litigabit, ut scriptum est;

(A) Desunt in omnibus codicibus et inveniuntur tantum in codice nostro (M).

atque ipse ultionem ab eis efflagitabit eo quod ipsum sermonem audierint ac denuo spreverint.

Iudicum caput sigillavit ac verbo Amen dixit; omnis locutio quae recta non sit, in (98) iudicium intrabit.

Est iudicium iustum quod omnia scrutabitur in die iudicii; ac eius iustitia iustos a malis separabit.

Hoc est quod faciet: alius ducetur et alius praetermittetur; alius ad coelum et alius in terra, magnus terror est!

Ubi corpus, ibi aquilae erunt, dictum est; corpus, Messias est, aquilae, iusti qui cum eo intrabunt.

[Felicitas Beatorum]

Ubi est corpus, Messias, iusti eo intrabunt; et [ipse] eos laetificabit illa felicitate in qua non est labor (B).

Non est labor in illa felicitate spiritali; ac spirilitaliter ea corpus et anima vescentur.

Corpus et anima ibi requiescent a laboribus suis; nec iam laborabunt corporaliter neque spiritaliter.

In spiritu vescentur illo alimento sine alimento; nec indigebunt usu corporis et animae.

Spiritaliter vivent vitam interminatam; et cum angelis studiosi sunt atque operibus spiritalibus laboriosi.

De rebus spiritalibus meditabuntur ibi sicut spiritales; quia ibi deest labor laboriosus rerum terrenarum.

Magna est requies qua ibi quiescent laboriosi in terra; perseverabuntque in ea nec satiabilis est perduratio eius [requietis].

Iugiter stupebunt mirabunturque in requie sua; quam iucundae ac gloriosae sunt retributiones eorum.

Ac forsitan iterabunt verbum Pauli cum Paulo; non sunt condignae passiones temporis praemiis gloriae nostrae.

---

(98) *Ur*, ad iudicium; rectius (M).

(B) Hic incipit magna lacuna in omnibus codicibus, et ea quae veniunt, non nisi in codice nostro inveniuntur (M).

Parvae sunt passiones nostrae cum conferuntur cum retributione nostra; nec est quidem mundus temporis [cum confertur] cum gloria nostra.

Gloriosa et optima est merces quam accipient regni filii; nec eam describunt nec describi potest sicut est.

Sensibus ac facultatibus [mentalibus] videbunt gloriam gloriae quae eis inest; et glorificatorem suum corpore ac spiritu glorificabunt.

Suum glorificatorem qualibet hora perpetuo videbunt; eique sacrificia pura suarum mentium offerent.

Illum iudicem qui [est] ex iis, videbunt oculis ac mente; [non videbunt] essentiam quam nec visa est nec videbitur.

Creatura quae creata est non potest Ens supremum, qui est, aspicere; quia Essentiae natura [nimis] alta est a videntibus.

[Christus loco Dei inaccessibilis]

Illum Summum Pontificem qui [est] ex nobis, videbunt videntes; Illum qui implet summum pontificatum pro vita nostra.

Hoc modo appellavit Eum praeco apostolus et pontifex; et magis verax et eximius est [haec appellatio] pro Factori suo quam pro Moyse.

Quapropter Dominus omnium Eum ex omnibus elegit; ut impleat locum suum apud opus manuum suarum.

Domini locum implebit apud homines ac spiritales; ac quando eum viderunt, requieverunt facultates [mentales] eorum [velut] in portu eius corporis.

In sanctuario eius corporis requiescet visus eorum sicut in sanctuario; atque in eo laudabunt unam Essentiam, unius Creatoris.

Opus manuum eius [creatura] cupiebat videre Creatorem; et quia non est possibile, eos contentos reddidit imagine imaginis ipsius.

Imaginem Adami secundi condidit ut imaginem [humanam]; eumque elevatum posuit in regno superioris [mundi] sui ipsius loco.

Eius locum implebit apud coelestes ac terrestres; ne operam dent inquisitioni Latentis quae non comprehenditur.

Inquisitione Latentis inquiret creatura ubi et quomodo [Latens] sit; et [Latens] praepedivit studium inquisitionis eius per visibilem.

Eum [i.e. visibilem] aedificavit in urbe regni sui ut domum; ut aptum sit templum corporis eius ipsum adorantibus.

Creaturae quae a Creatore sunt, Ens supremum adorabunt; ipseque ut sanctuarium nomine creationis honoratus est.

Simul cum Creatore honoratus est nomine atque potestate; eo quod Dei filius appellabitur sicut Deus.

Filium, qui est ex nobis, appellabimus Filium Dei; ac eum cum essentia [divina] recensebimus sine discrimine.

Unam essentiam intelligemus trinam esse [nempe Deum unum et trinum]; Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aequales.

Numeratione unius Prosopon recensebimus Eum; quia est sicut Ille qui sine initio est.

Haec est ratio magnitudinis conditionis illius hominis; ac magnitudine sua, creaturas ad Creatorem elevabit.

Per ipsum honorabitur tota creatura cum Creatore; quando adorabit [creatura] eum, sciet se in ipso adorari quoque.

Pars illius [creaturae] est qui adorationem universi excipiet; suave est ei quando [creatura] adorabitur cum Creatore.

Cum Creatore creatura excipiet adorationem dilectionis; et hoc est stupor quando [creatura] eum [Creatorem] adorabit, in eo adorabitur.

Rem stupendam magnam Creator patravit in operibus suis; eam participem fecit magnalium divinitatis ipsius.

Magnitudinem amoris sui ostendit creaturis suis, ista re quam fecit; ut cognoscerent quantum diligat opus manuum suarum.

Amabilis est bonus conditor omnium quia opus manuum suarum; fecit filios haereditatis gloriae corporis sui.

Haeredes gloriae fecit homines cum homine; eumque laudabunt et in eo, Creatoris virtute, glorificabuntur.

Est virtus Creatoris quae eum fecit honoratum ac laudabilem; et si indulgenter non tractaret non exaltavisset filios generis sui.

Deus omnium ei tribuit conditionem divinitatis suae; eumque dominum fecit ac iudicem totius creaturae.

Ipse est qui iudicabit spiritales ac corporeos; ipse est qui distribuet praemia bonis ac supplicia malis.

Ipse est qui introducet filios regni in regnum superioris [mundi]; ipse est qui derelinquet filios tenebrarum in tenebris exteroribus.

In portu amoris sui requiescere faciet fatigatos qui amorem suum dilexerunt; ac in gehenna puniet improbos qui contempserunt mandata ipsius.

In gloria sua glorificabit glorificantes praeconium suum; ac sententia iudicii humiliabit superbiam conviciatorum eum.

In regno suo laetificabit amatores suos rex superioris [mundi]; et coram oculis omnium splendorem rationis vitae eorum manifestabit.

Splendor magnus apparebit ex lucis filiis; ac admirabuntur ac mirabuntur lucem gloriae ipsorum.

[Munus voluntatis in homine quoad augmentum et diminutionem gloriae vel paenae in mundo futuro]

Gloria quae iis inest ostendet opera rationis vitae eorum; ac iuxta opera splendet vultus eorum.

Quamvis omnes induti sint gloria incorruptibili, non omnes aequales sunt uno vultu ut sunt [in gloria].

Gloria quae iis inest maior in alio ac minor in alio est; sicut minor est splendor unius stellae quam alterius.

Animae voluntas hoc faciet in illa institutione; ipsa erit quae augebit ipsaque est quae minuet varias glorias.

Est voluntas quae seipsam in improbis quoque manifestabit; nec aequalia sunt supplicia cruciatorum, pariter.

Secundum voluntatem quae multum deliquit, crescent supplicia; atque secundum iudicium quod anima de seipsa fecerit, minuetur supplicium.

Res stupenda magna est, quid voluntas animae nostrae factura sit; ipsa nos glorificabit ipsaque nos obiurgabit in resurrectionis die.

Ipsa nos elevabit ad regnum superioris [mundi] quod altius est omnibus [rebus]; ipsa nos merget pondere delictorum in terram inferiorem.

Optime igitur dixit Dominus noster, Dominus omnium: non est Ipse qui iudicabit sed homo qui seipsum iudicabit.

Ipsa [voluntas]iudicabit omnem hominem in die iudicii; et ab ea fluent variae bonitates ac duritiae suppliciorum.

Ipsa imponet ei [homini] victoriae coronam coram videntium oculis; ipsaque confundet eum [hominem] coram multis.

Ipsius sunt reverentiae et ignominia; ipsa nos faciet filios regni ac filios tenebrarum.

Quia manifestum est voluntatem nostram dominari ambo; non obiurgabimur duritia suppliciorum quae nobis servata sunt.

Obiurgabimus voluntatem nostram tamquam voluntatem ambo secernentem; quia non aequale eius discretionis lumen fuerit.

Lumen discretionis magnum habet in natura sua; ac melius sole current radii eius ad quatuor mundi regiones.

Sol secundus [ipsa] est quae semper curret per animae nostrae coelum; ac nobis ostendet varia bona ac foeda.

Videbimus in illa sicut in luce, duas rationes vitae; illaque addiscemus quaenam causa duorum mundorum sit.

Ecce viderunt homines quam magnus sit intellectus hominis; qui valet aspicere longinqua ac propinqua.

Venite et considerate quam soluta sit libertas animae eius; ac habet potestatem patrandi bona ac foeda.

Est valde facile ei seipsum certe iudicare; ac seligere bonum et ripudiare iniquitatem, iuxta eius scrutationem.

Ipse est scrutationis fornax bonarum [rerum] ac pravitatum; et melior fornace nos purificat a culpis pravis.

[Invitatio ad scrutationem vitae nostrae]

Venite, purgemus varias pravitates nostras in fornace animae nostrae; antequam veniat scrutationis dies iudicii tremendi.

Venite adducamus voluntatem nostrae animae tamquam iudicem; eique culpas quas commisimus, ostendamus.

Conducamus nobis poenitentiam, ut advocatum; ac praesentamus verba nostra coram iudice scrutente omnia.

Constituamus intellectum rhetorem mirabilem pro causis quae dicuntur; ac referamus passiones corporis et animae aliam post aliam.

Os implebit munus mediationis inter utrumque; ac facultates [mentales] clamabunt membris: attente attendite.

Ac dicet anima sensibus corporis operis sui; cavete ne incedatis bestialiter sicut animalia.

Oculus erit dux pro visibilibus [rebus], ac viam sternet ante membra ut bene ambulent.

Auris claudet ianuam sapientiarum [quae sunt] animae thesauri; ne variae iniquitates eum ut fures diripiant.

Totum corpus custodiet ordinem corporeitatis suae; ac in eo anima latens, varias scientias exponet.

Sensus erunt ut equi pro opere eius; et ea est super illos tamquam auriga in curro.

Habenas ordinis ponet in sensibus visibilibus; ac bene incedent ad locum amoris et fidei.

Anima corpusque custodient ordinem unius hominis; nec deficient ab institutione apta homini.

Homo corpore et spiritu unus homo est; ac oportet scire quaenam sit causa nominis ac conditionis eius.

Nomen eius interpretatur corpus et anima: instrumentum duplex; unum corporeum et unum spiritale: domicilium omnium.

Institutione sua homo est domicilium ominium; et in eo comprehendetur creatura mutorum ac loquentium.

Quia continet omnia uti est; oportet igitur in eo ut comprehendantur etiam bona.

Delineabit in seipso imaginem bonam iis qui eum videbunt; atque eum dispicient tamquam imaginem divinam.

Deus vocavit eum Dei imaginem initio quando eum creavit; et apud eum congregavit loquentes ac mutos ut eum dispiciant.

Veni, homo, et vide naturam tuam quam dives facta sit; cum e pulvere appellationem divinam acquisieris.

Veni ac considera magnitudinem conditionis quae tibi data est; gratias praebe illi qui honoravit contemptibilitatem terrae tuae.

Vide, a terra fuit compositio tua initio quando factus es; ac nunc regnat super terrestres coelestesque.

Ex te est rex qui regnat super omnes creaturas; eique oboediunt coelum et terra et omnia quae in iis sunt.

Rex ac Dominus et etiam Iudex fuit filius generis tui; cave, neve spreveris illum qui honoravit contemptibilitatem terrae tuae.

Vide, ingressurus es in iudicium cuius perscrutatio iusta est; ut ibi solvas debitum delictorum quae a te patrata sunt.

Vide, ibi coram omnibus apparebunt culpae omnium hominum; ac sicut solem aspicient homines hominum culpas.

Audi, in terra remanebunt improbi qui iniquitates cupierunt; et discede a malo ne maneas in terra cum iniquis.

Audi, ad regnum superioris [mundi] ascendent boni; et ingredere cum bonis in illam felicitatem beatitudinis plena.

Vide, iusti ac puri Messiam videbunt; ac munda animam tuam a pravitatibus ut et tu eum videas.

Vide, non ingredientur turpes animo eo ubi est [Messias]; ac purifica animam tuam a pravitatibus ac ingrederis, videbis eum.

Audi sonitum fletus ac stridorem dentium in gehenna: ac contremisce et expavesce ab illo fragore cuius auditus terrificus est.

Audi, illa felicitas spiritalis non deficiet; sperne omnia et ingredere et delectare sine fine.

[Ultima monitio et conclusio]

En, tibi varia bona ac iniquitatum nomen narravi; fuge ab iniquitate ac dilige bonum, quia societas eius melior est.

En, tibi ostendi mundi laborem transeuntem transire; ne fatigeris in eo extra ordinem ut non exprobreris.

En, te docui in coelo adesse alterum domicilium; societatem eius dilige ut haeres cum haeredibus eius sis.

En, viam tibi stravi ut eas ad locum qui altior est; consuefac animam tuam ad bene versus superiorem [mundum] ambulandum.

En, tibi dixi viam superioris [mundi] laborem exigere; para labores ac dein migrabis cum viatoribus.

Audivisti nuntium, duas vias esse in mundo; vide, ne migraveris cum multis in [via] lata.

Audivisti, scriptum esse valde arctam vitae viam esse; vim tibi infer et vitam immortalem accipe.

Omnium istarum [rerum] ac multarum aliarum meliorum istis; recordatio in chirographis librorum spiritus scripta est.

Ex iis [rebus] quae scripta sunt, ego quoque enarravi quae enarravi; ut omnes sciant, in via librorum meas cogitationes ambulavisse.

Libri mihi indicaverunt, ut ambulem in via eorum verborum: atque illi me docuerunt ut doceam veritatem eorum significationum.

ANTONIO PIOLANTI E VITTORIO SINA

LA NOSTRA SOLIDARIETA' IN CRISTO SECONDO IL THOMASSIN († 1695)

Luigi Thomassin nacque ad Aix, in Provenza, il 28 agosto 1619 e morì a Parigi (Saint-Magloire) il 24 dicembre 1695. Entrato tredicenne nell'Oratorio, fondato dal Card. di Berulle, insegnò lettere in diversi collegi, filosofia a Pézénas, teologia per sei anni a Saumur e per dodici anni (dal 1654) nel seminario di Saint-Magloire a Parigi.

Aveva aderito per qualche tempo all'insegnamento di Port-Royal, ma se ne staccò quando fu a Parigi. Nel 1667 pubblicò venti dissertazioni latine sui Concili, che gli attirarono forti opposizioni, perchè vi difendeva i diritti del Papa, sebbene affermasse anche che non si doveva discutere sull'infallibilità pontificia, ma non potè più pubblicare gli altri due volumi, che dovevano completare l'argomento.

Dovette pure pubblicare anonimo a Lovanio nel 1668 (sotto il suo nome uscì nel 1682) un trattato sulla grazia, nel quale si teneva lontano tanto dalla dottrina tomista come da quella molinista. Ritiratosi dall'insegnamento, pubblicò in due edizioni, nel 1678-79, in francese, la sua opera più consultata, che fu stampata poi in latino con molti mutamenti nel 1688 dal titolo: *De antiqua et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*. Essa rese popolare il nome dell'autore fra gli studiosi del diritto canonico, tanto che in seguito fu più volte ristampata. Nel 1680-89 pubblicò il grande lavoro: *Dogmata Theologica* in tre volumi.

Oltre ad altre opere minori, uscirono postumi, nel 1697, un *Glossarium universale hebraicum*, a cura del Padre Bordes, e nel 1703, in tre volumi, *Traité dogmatique et historique des édits et autres moyens dont on s'est servi pour établir et maintenir l'unité de l'Eglise,* dove è difesa la revoca dell'editto di Nantes contro gli Ugonotti e il diritto della Chiesa di spingere i prìncipi a procurare la conversione degli eretici e degli scismatici (1).

Lo stile del Thomassin è elegante, ricco, armonioso, sebbene un po' ricercato. Non coglie un'idea sotto un solo aspetto, ma la osserva in tutte le direzioni, penetrandone l'intimo contenuto. Non si stanca di insistere sui concetti: comincia con le immagini più tenui, poi aumenta sempre in colore ed espressività, fino a concludere con una frase o una parola felicemente scelta, con cui riassume quanto ha detto. Leggendo qualcuna delle sue pagine, si ha quasi l'impressione d'assistere allo svolgersi d'una graziosa girandola.

---

(1) Cf. P. PASCHINI, *Thomassin*, in *Enciclopedia Italiana*, XXX, p. 774; O. GIAMPEDRAGLIA, *Thomassin*, in *Enciclopedia Cattolica*.

La caratteristica più originale dello stile del Thomassin è l'unzione e la soavità spirituale. Commentando un testo di Guglielmo di Auvergne afferma: « Sapient haec authorem a quo excerpta sunt, utpote peruncta et condita spiritualium deliciarum suavitate uberrima » (2). Sembra che qui l'Autore abbia descritto il proprio stile, tutto saporoso, veramente mellifluo.

Il metodo teologico dell'insigne oratoriano è essenzialmente positivo. Nella prefazione al *De Incarnatione* si riconosce seguace del Petavio, che colma di elogi. E' sufficiente aprire, in qualunque punto, la sua opera, per vederne i margini delle pagine costellati di citazioni dei Santi Padri. L'originalità del Thomassin non consiste nel procedere, nelle sue conclusioni, oltre la meta segnata dai Padri, ma nell'esplicare e nel mettere in risalto quelle conclusioni che nei Padri si trovano accennate o latenti.

Da quanto si è detto, si spiegano alcuni aspetti dell'opera teologica dell'oratoriano: il Thomassin è, come i Padri, eccellente nello stabilire l'esistenza dei dogmi, ma non si preoccupa molto di spiegarne la ragione intima; inoltre, come i Padri, ama le immagini, le figure e le analogie, alle quali lega il meglio delle sue idee.

Il pensiero del Thomassin sulla nostra solidarietà in Cristo si svolge su queste linee: Adamo era, per natura e per volontà di Dio, capo di tutto il genere umano, sia nell'ordine naturale sia in quello soprannaturale. Peccando, egli perdette il potere di trasmettere i beni d'ordine soprannaturale. Allora Dio, per misericordia, ci diede un altro capo in Gesù Cristo, il quale ci trasmette i beni soprannaturali in modo analogo ad Adamo, ma anche con notevoli differenze. Egli diffonde sopra di noi la grazia, purchè noi siamo incorporati a Lui. Uno dei più efficaci mezzi di questa incorporazione è il Sacramento dell'Eucaristia. I due momenti più salienti di essa, cioè l'iniziale e il finale, sono la nostra incorporazione al sacrificio e alla morte di Gesù, e la nostra conglorificazione in Cristo nella risurrezione e nel sacrificio celeste. Così la realtà della grazia capitale di Cristo è il centro di tutto il sistema. Tale realtà suppone la costituzione di Adamo in nostro capo, e la sua caduta (3) esige anche la nostra incorporazione a Cristo e ha le sue conseguenze di morte e di vita, di ignominia e di gloria nella concrocifissione e conglorificazione con Gesù. Qui esaminiamo i singoli punti.

I. *In Cristo e in Adamo.* — Per il Thomassin esiste una certa necessità per la natura umana di avere un capo. Difatti Dio le provvide un capo, prima in Adamo, poi in Cristo. Da ciò segue che noi siamo in qualche modo presenti tutti in Adamo e in Cristo, ed emerge un chiaro

(2) *De Incarnatione,* l. 10, c. 20, n. 15.

(3) Il Thomassin sostiene che il Verbo non si sarebbe incarnato se Adamo non avesse peccato: cf. 1, 5-11. Il *De Incarnatione* viene qui sempre citato con numeri arabici: il primo indica il libro, il secondo il capitolo, il terzo il numero marginale.

parallelismo fra il modo con cui siamo in Cristo e quello con cui siamo in Adamo. Questo confronto va fatto secondo una triplice direttiva: occorre infatti metter di fronte il modo con cui ci trasmette la grazia Cristo, e il modo con cui ce l'avrebbe trasmessa Adamo qualora non avesse peccato; e il modo con cui attualmente Cristo diffonde in noi la grazia e Adamo propaga il peccato. Il Thomassin esordisce esaltando l'importanza della legge della solidarietà nel genere umano, quanto alla trasmissione del bene e del male: « Ita comparatum est genus humanum, ita aeternis legibus temperatum, ut sicut natura, sic et naturae consectaria ornamentaque, adeoque et vitia, ab uno uti fonte in reliquos omnes deriventur » (4).

L'Autore però non si ferma a studiare la natura di queste misteriose solidarietà, non si chiede se la legge della trasmissione sia radicata del tutto nella natura, o se invece dipenda, almeno in parte, dalla volontà positiva di Dio, per quanto cioè riguarda i beni soprannaturali. Egli vede come cosa almeno assai conveniente che Dio adatti la trasmissione dei doni di grazia alla trasmissione di quelli di natura, che quasi la connaturalizzi. Se egli insiste un po' troppo su questa connaturalizzazione della grazia, si spiega come un residuo della sua antica amicizia con i giansenisti, oltre che essere un'espressione del suo misticismo.

Affermata vigorosamente la legge, ne constata la realizzazione, prima in Adamo, e poi, essendo egli venuto meno al suo compito, in Cristo: « Sic natura hominum ab uno parente, ab una velut radice, in numerosam posteritatem sobolescit. Sic et infusa caelitus, coalitaque naturae primum gratia, naturae ipsius ingenio fluxuique coaptata, ab uno parente in posteros una cum natura ipsa propagata fuisset. Sic contagio per primam transgressionem naturae infusa, ab uno in omnes pariter dimanat. Ergo... et naturae innovatio ab uno capite, in omnes alios homines, proserpere ac efflorescere postulabat » (5).

Si riportano altri testi assai caratteristici, in cui si afferma non solo la nostra solidarietà con Cristo e con Adamo, ma con evidente crescendo si arriva ad asserire che tra noi, Cristo e Adamo ricorrono relazioni d'unità, quasi di identità: « Qui potuit ea res (cioè, che l'unità domina la molteplicità) evidentius patescere, quam totius generis in unum Adamum vel primum vel novissimum constipatione? » (6): « Familiare hoc Augustino, ut duos tantum homines ab exordio ad exitum saeculorum constituat, Adam et Christum; in illo ut mortales et sce-

(4) 1, 20, 1.
(5) *Ibidem.*
(6) 2, 6, 11; cf. 5, 18, 15.

lesti, in hoc justi et futuri exinde immortales complicentur » (7): « Unum cum Adamo fuimus, quando illo delinquente deliquimus, pereunte periimus, unum in uno naturae corpore, unum pene in uno personae nomine. Nec enim unum dumtaxat in illo et cum illo, sed et *unus fuimus.* Ergo et in Christo et cum Christo unum et unus quodammodo sumus, cum Adam secundus... ipse sit » (8). Più concisamente: « In Adamo uno omnes periimus, quando ille unus omnes fuimus. In Christo uno omnes reviximus, quando ille unus omnes fuimus » (9).

Non è facile esprimere la nostra solidarietà, la nostra misteriosa immanenza in Adamo e in Cristo, con più energia. Noi siamo tutti racchiusi, « constipati » nei fianchi (*in lumbis*) di Cristo e di Adamo; dal principio del mondo sino alla fine non grandeggiano se non due uomini, Cristo e Adamo, e le esistenze degli altri individui non sono quasi che fenomeni contingenti dell'unica esistenza necessaria, quella di Cristo e di Adamo, e le vite degli individui non sono che episodi particolari di un'unica vita, quella di Cristo e d'Adamo; così noi siamo una cosa sola (« unum ») in Cristo e con Cristo, in Adamo e con Adamo, anzi una sola persona (« unus »), in certo modo, in loro e con loro, anzi siamo loro stessi: « Ille unus omnes fuimus ». L'Autore presenta numerosi testi paralleli concernenti il modo con cui noi siamo presenti in Cristo e in Adamo. Il Thomassin dà grande importanza all'aspetto ontologico (fisico) della nostra solidarietà con Cristo e con Adamo, sia affermandola esplicitamente, sia usando analogie e metafore che non possono non significare tale fisicità.

1. « Ab isto instaurationis nostrae fonte et capite (Christo) in electa et specialiter ipsi cohaerentia membra par fuit gratiae rivulos physice... effluere... Tam physice, tam exundanter (par fuit gratiam a Christo manare) quam natura ipsa vitiumque effluit, quamque gratia naturae insita effluxisset a primo Adamo in posteros » (10).

In questo testo chiaramente si parla della diffusione fisica del peccato originale come della grazia nei redenti.

2. I seguenti testi presentano alcune espressioni metaforiche, ma piene di significato concreto e fisico; Cristo è detto: « Radix immutabilis et incorruptibilis, quae incorruptionem suam efflorescentibus ex se surculis omnibus inspirat »; Adamo invece è detto: « Mutabilis... gentis nostrae radix », in quanto non possedeva la grazia, in modo da non poterla perdere, come Cristo (11): « Adamus naturam

(7) 1, 20, 9.
(8) 2, 11, 4.
(9) 5, 18, 13.
(10) 1, 20, 3.
(11) 5, 11, 9; cf. 5, 18, 13.

ipsam immutavit affecitque totam personae suae tamquam radicis qualitate. In Adamo uno omnes periimus » (12).

3. « Istam gratiae a Christo in christianos quasi ex spirituali traduce propagationem, elegantissime commendat Bernardus » (13). A sua volta « Adamus posteros inquinat, non voluntatis opere, sed seminis traduce » (14).

4. « Christus qua homo est, semen est futuri saeculi, seu semen est incorruptibilitatis... » (15). (Docet Augustinus) parvulos per Baptismum non assensu voluntatis, sed efficacia spiritualis seminis expiari;... semen in electos etiam a Christo effundi » (16). Similmente: « Si stetisset ille (Adam) in veritate, posteros omnes tam huius beneficii (gratiae), quam naturae suae consortes effecisset » (17).

5. « (Quod Christus obtinuit) non sibi, sed surculis quos praegestabat obtinuit » (18), come « Adamus innocens innocentiam propaginis universae gestabat, nocens noxam intulit » (19).

6. « Christus, radix altera, cohaerentem sibi omnem sobolem substantiva sua sanctimonia perfudit... Innocens et immortalis Adamus, innocentiam et immortalitatem... proli omni portendit... Vitiosos filios genuit, quia vitiato semine » (20).

Noi dunque siamo uniti a Cristo e ad Adamo da vincoli indissolubili, perchè ontologici, reali, concreti. Cristo e Adamo, sono, ciascuno nel proprio ordine, la radice di tutta l'umanità, a cui gli individui son congiunti realmente, come i polloni (*surculi*) alla radice; sono come il seme, che, virtualmente ma realmente, contiene in sè tutto il frutto e l'albero. I legami che loro ci uniscono sono così reali e fisici, da esser paragonati alla generazione (*tradux, semen*), alla gestazione (*gestabat, praegestabat*), al parto (*soboles, proles, posteritas*).

Per lumeggiare più a fondo il confronto fra l'essere in Cristo e l'essere in Adamo, non resta che considerare i diversi effetti prodotti dalla nostra incorporazione in Cristo e in Adamo. Il Thomassin afferma con insistenza che la nostra incorporazione a Cristo ci procura assai più beni di quelli che ci avrebbe dato l'incorporazione ad Adamo, se questi non avesse peccato. Quanto ai mali che ci derivano dalla nostra incorporazione ad Adamo caduto, essi si possono riassumere nella frase: egli è « seminator totius corruptibilitatis » : tutto ciò che c'è di debole, di imperfetto, di cattivo, sia fisicamente sia moralmente, viene da questa radice viziata.

---

(12) 5, 18, 13; cf. 5, 11, 9.
(13) 1, 20, 7; cf. 2, 10, 10.
(14) 2, 10, 10.
(15) *Ibidem.*
(16) 2, 6, 11.
(17) 5, 11, 9.
(18) 5, 18, 13.
(19) 5, 18, 3.
(20) *Ibidem.*

1. « Naturae innovatio ab uno capite in omnes alios homines, proserpere ac efflorescere postulabat. Infusa coelitus coalitaque naturae primum gratia, naturae ipsius ingenio fluxuique coaptata, ab uno parente in posteros una cum natura ipsa propagata fuisset.Contagio per primam transgressionem naturae infusa, ab uno in omnes pariter dimanaret » ([21]).

2. « Christus qua homo, semen est... incorruptibilitatis... Adam post praevaricationem semen fuit et seminarium totius corruptibilitatis » ([22]).

3. « Pro mortali et caduco capite, se Deus ipse in caput subrogans, tanto majorem gratiarum auxiliorumque copiam effundit in electa sua membra, quanto ipsi gratia insita est Adamo commodata, ipsi substantialis, Adamo accidentalis, ipsi fons gratiae, Adamo rivulus inerat, ipse ipsa gratia est, Adamus particeps gratiae ipsi immutabiliter, Adamo minus firmiter gratia aderat » ([23]).

4. « Ex his consequitur, primae ruinae jacturam, redundanter compensatam fuisse, post casum conscendisse nos altius liquet. Nunc naturae nostrae ipsa gratiae substantia, ipsa sanctitas Deitatis se infudit. Nunc domestica et substantialiter implicatur et in ipso sinu ebullit. Nunc (gratia) ut inserta substantia nostrae haud amplius ita (universaliter) amitti potest. Nunc (gratia) ut omnipotentis Deitatis, cuius rivulus est, ingenium majestatemque retinens, subiugat tandem in electis omnibus arbitrii liberi inconstantiam, haec non paulo plus consequitur, ut Filium proprium et germanum nobis inserat, nosque ipsi: adeoque nomine et dignitate Unigeniti ac naturalis Filii utcumque nos respergit » ([24]).

La grazia che ci rende più sicuri della felicità eterna « dum Christus throno Dei nos infert, et in coelestibus consedere facit secum »; e ce ne rende partecipi più abbondantemente. Invece « Adamo accidentalis tantum gratia inerat; quasi peregrina et extrinseca, nempe extrinsecus adspirata Adamo aderat gratia. Adami gratia qua peregrina erat, et extrinseca, abig ab universa natura poterat... « Et illa ut peregrina et adventitia, suberat arbitrii potestati versatili, eiusque repulisse patebat illa (gratia per Adamum diffundenda in sua membra) Dei servum, aut animum certe, ut summum adoptorem constituebat. Paradisus illi priori gratiae donatus erat; quae vero amplior securiorque homini in era perseveranti desponsa erat felicitas, ea non tanta tamen erat, quantam nobis Christus advoluit » ([25]).

In questi passi il Thomassin, dopo aver dimostrato che tutto ciò *a*) che c'è di bene in noi (*innovatio naturae, incorruptibilitas*), sotto l'aspetto fisico e morale, ci vien da Cristo nostro capo, nostro « seminator », *b*) che, se Adamo non avesse peccato, quest'ufficio di capo e di « seminator » l'avrebbe esercitato lui (gratia ab uno parente in poste-

---

([21]) 1, 20, 1.

([22]) 2, 4, 3.

([23]) 1, 20, 3.

([24]) *Ibidem;* in 1. 20, 3 il Thomassin afferma che la grazia, che per sua natura si diffonde più liberamente, è intrinsecamente più inclinata ad espandersi, che non la natura stessa e il vizio: « Gratiae quanto superior, tanto diffusiva liberaliorque propagatio est, quam naturae. Et vitium naturae infestum cum sit, non ita ei coalescit, nec cum ea tam facile diffunditur, quam gratia naturae amicissima ».

([25]) *Ibidem*. Questa dottrina, che la grazia dataci da Cristo ci rende più costanti e stabili nel bene, che non la grazia trasmessaci da Adamo, è affermata e spiegata anche in 1, 19, 1; 1, 19, 3; 1, 19, 6.

nos cum natura propagata fuisset), *c*) che tutto il cumulo di mali, che ora ci opprime (*contagio, corruptibilitas*), ci vien da Adamo peccatore, passa ad esaminare quale sia la differenza fra gli effetti prodotti dalla nostra incorporazione a Cristo, e quelli prodotti dalla nostra incorporazione, ormai soltanto ipotetica, ad Adamo giusto e innocente.

Anche secondo il Thomassin occorre esclamare: O felix culpa! poichè Gesù Cristo fu « talis ac tantus Redemptor », che compensò ad usura (*redundanter, multo cum faenore*) i danni recati dalla colpa di Adamo ([26]) e che ci recò assai più beni di quelli che ci avrebbe trasmesso Adamo innocente.

L'Autore dà le ragioni della diversa abbondanza con cui effonde in noi la grazia Cristo, e l'avrebbe effusa Adamo. Cristo ebbe la grazia come qualche cosa di suo, Adamo la possedette come ad imprestito; Cristo possiede la grazia come una realtà sostanziale, Adamo come un « accidens » mutevole; Cristo è la fonte della grazia, Adamo uno zampillo, Cristo è la stessa grazia e pertanto non può perderla, Adamo fu solo partecipe della grazia e perciò potè esserne spogliato.

Gli effetti di questa diversa relazione di Cristo e d'Adamo alla grazia, si ripercuotono nella loro discendenza. Difatti la grazia che ora ci vien da Cristo è una grazia sostanziale; si trova in noi come nella sua dimora (domestica), dà una grande fermezza al nostro libero arbitrio, rendendolo quasi partecipe dell'immutabilità divina; quindi deve essere conservata, almeno da una parte dei fedeli, fino al termine della vita, perchè ripugna che almeno una parte delle membra di Gesù Cristo non si salvi; la grazia di Cristo ci rende « quasi » figli naturali di Dio, onde ci fa partecipare più largamente alla felicità eterna. In perfetta antitesi stanno gli effetti, ipotetici, prodotti in noi dalla grazia di Adamo, come emerge da quanto si è detto nelle pagine precedenti.

Occorre mettere in rilievo alcuni aspetti della grazia, che viene da Cristo:

a) è sostanziale (*substantiva, increata*); il significato di questo termine, viene spiegato più avanti.

b) è efficacissima (*ab extrinseco* piuttosto), ma non lede la nostra libertà: « Quae principalis Christi gratia et efficacissima est, ea libertatis nostrae indifferentiam non exstinguit, sed constringit et domat cordisque duritiem vincit » ([27]).

Si noti soprattutto come il Thomassin, dal fatto che Cristo è nel presente ordine nostro capo, trae la conseguenza che almeno una buona parte delle sue membra si devono salvare; il contrario è inammissi-

([26]) 1, 20, 4.
([27]) 1, 19, 3; cf. anche 1, 19, 6; 1, 19, 11.

bile ([28]). La ragione è che, mentre Adamo poteva perdere la grazia (non essendo impeccabile) e quindi travolgere nella rovina tutto il genere umano, Cristo, essendo impeccabile, non lo può: « Jam potest caput nostrum a gratia excidere, totamque naturam ruina sua labefactare, ut primo contigit » ([29]). Onde Adamo potè venir meno al suo ufficio di capo, ma non Cristo. Se Cristo non può venir meno al suo compito, ciò implica che molti membri siano sempre uniti a Lui. In questo modo il Thomassin fa dipendere la nostra predestinazione da Cristo capo.

Concludendo, il Thomassin ammette una legge di solidarietà, ricorrente tra tutti gli uomini e un loro capo; Dio ha realizzato questa legge prima in Adamo, poi in Cristo; questa solidarietà ha una consistenza ontologica e concreta. Gli effetti diversi della nostra solidarietà con Adamo sono assai meno abbondanti, stabili e intrinseci, di quelli che ci vengono da Cristo nostro capo; siamo legati a Cristo, nell'ordine soprannaturale almeno, da vincoli più stretti che non con Adamo.

II. *La nostra incorporazione a Cristo considerata genericamente.* — Qui si esamina la nostra solidarietà con Cristo in sè, prescindendo da quella con Adamo e se ne cerca la « ratio formalis ». Dall'indagine precedente è emerso che secondo il Thomassin siamo una cosa sola con Cristo; ora si afferma che questa unità è simile a quella d'un corpo, di un capo con le altre membra; ivi la nostra solidarietà con Cristo suggeriva il paragone d'un blocco informe, qui invece l'idea di un capo, che si prolunga e si dilata nelle membra. Le affermazioni del teologo oratoriano, anche in questo punto dottrinale seguono un ordine crescente di espressività.

Il Padre ci ama perchè noi siamo un tutto con Cristo: « Non rogabo Patrem pro vobis, sed eo adiungam vobis paternam amicitiam, quod vos per dilectionem inseram et implicabo mihi, quam totum non potest Pater summopere diligere » ([30]). Tanto è vero che noi siamo un solo corpo con Cristo, che Dio con un solo atto predestina Cristo e noi; unica è la predestinazione del capo e delle membra, unica è la predestinazione del *Christus totus*: « Una est Christi totius praedestinatio, idest capitis et corporis. Aeterno enim bonitatis... consilio statuit Deus aegrae et exangui naturae humanae... infundere vitam et sanitatem et incorruptionem, idest ipsam Verbi sui substantivam opulentiam omnem. Ea est totius Christi, ea est capitis et corporis, ea est universitatis praedestinatio » ([31]). Pertanto occorre ritenere che noi abbiamo vissuto la vita di Cristo in tutti i suoi misteri: « Sancti Patres tradunt nos omnes, ita Christo ut capiti im-

---

([28]) Cf. 1, 19, 3; 1, 20, 4 e altrove.
([29]) 1, 19, 3.
([30]) 9, 4, 10.
([31]) 2, 6, 9; cf. anche i numeri 10 e 11 dello stesso capo.

plicatos fuisse, ut ab ea universi gestaremur, momentisque omnibus ac sacramentis vitae eius mortisque et redivivae item gloriae illigaremur. Eo ergo nascente nos exoriebamur, eo adolescente nos pariter in spiritalem iuventam pubescebamus; eo tincto nos abluebamur; eo Spiritum Sanctum coelitus excipiente, nos in sanctimoniae sacerdotium incorrugabamur; eo crucem mortemque adeunte, nos cum vitiis et concupiscentiis crucifigebamur...; eo denique resurgente coelosque repetente, nos in novitatem vitae reviviscebamus et caelesti una in throno sessitatabamus » ([32]).

Noi siamo realmente una sola cosa con Cristo uomo; da ciò deriva anche la nostra unione intima col Padre: « Strictius necti non potuit unitas nostra cum Dei Patre, quam si physice et naturaliter unum simus cum Christo homine, unus sit Christus homo et Deus, unus sit Christus Deus cum Patre » ([33]). Occorre notare il carattere fisico della nostra unione con Cristo, e come la nostra unione con Cristo sia paragonata all'Unione Ipostatica; è il concetto di Cristo « persona mistica ».

La rassegna delle affermazioni della nostra incorporazione a Cristo si chiude con questo testo veramente notevole: « Est Christus, qua caput, summa quaedam et universitas sui corporis et universitatis sacramentum » ([34]). Tutto il corpo di Cristo si concentra nel Capo, tutta la vita e la storia del corpo di Cristo si assomma e si ricapitola nel suo vertice; Cristo capo è come il Sacramento del Corpo Mistico, poichè significa l'unione delle membra e la produce realmente, sebbene misteriosamente.

Occorre determinare quale sia la via, per cui si giunge all'incorporazione con Cristo. Gesù Cristo è capo di tutti gli uomini in quanto ha assunto, in qualche modo, l'umanità intera, tutta la Chiesa. L'Autore ripete con insistenza questo concetto. Se ne riferiscono alcuni testi: « Hypostaticae copulae vis et majestas universam quodammodo perfudit humanam naturam, divinaeque cuiusdam dignitatis societate cohonestavit... Quodquid superne accepit Christus, Christus non sibi sed nobis accepit; gestabat enim in se causam atque personam totius naturae... Item in illa singulari humanitate suscepit quodammodo totam Ecclesiam... omne genus humanum » ([35]); « Ecclesia est humanitas assumpta; Ecclesia una persona est quodam modulo, cum humanitate assumpta et Verbo... Assumpsit igitur Verbum naturam totius humani generis; tota Ecclesia compago est corporis assumpti, cuius caput est Christus » ([36]); « Sancti Patres inculcant assumptam a Verbo esse naturae universitatem, assumptam esse Ecclesiam. Ergo totam hominum naturam novo quodam et peculiari jure suam fecit... Assumpsit Verbum illam singularem humanitatem tamquam caput nostrum, tamquam nostras primitias. In primitiis ergo huius assumitur et omnis massa, in capite suo omne corpus assumptum est » ([37]) « Caro Christi Ecclesia est; membra Christi nos sumus » ([38]); « Per Eucharistiam corpus Christi physice efficimur... Delectatur Deus Verbum sua carne carnes omnium, suo corpore omnium hominum corpora sibi subjugare; suo homine omnes homines sibi vindicare » ([39]).

([32]) 2, 10, 4; cf. 1, 19, 11.
([33]) 9, 3, 1.
([34]) 2, 10, 4.
([35]) 5, 16, 1°-4°.
([36]) 6, 8, 1.
([37]) 2, 11, 4.
([38]) 10, 19, 4.
([39]) 10, 21, 7.

Occorre forse ritenere che Cristo ha assunto non una natura individua, ma tutta l'umanità? L'Autore non lo dice apertamente e lo si può negare a priori, poichè seguiva l'opinione di Tifanio nella spiegazione dell'Unione Ipostatica. A posteriori, poi, leggendo i passi riportati, si vede che egli usa spesso quel termine « quodammodo », oppure « suo quodam modulo », che toglie gran parte della sua forza all'affermazione. Inoltre afferma esplicitamente che il Verbo assunse una umanità individua, che con espressione di sapore scotista, chiama l'« uomo proprio » di Cristo: « In illa singulari humanitate suscepit...; assumpsit Verbum illam singularem humanitatem tamquam caput nostrum; delectatur Verbum... *suo homine* omnes homines sibi vindicare ».

Inoltre offre spiegazioni ancora più esplicite. Se si afferma che il Verbo assunse, in certo modo, l'umanità intera, ciò non significa che l'Unione Ipostatica si sia estesa a tutti gli individui umani: « Non quod singuli divina unirentur homines hypostasi » (40), ma solo che il Verbo coll'assumere quell'individuo della natura umana, ha nobilitato ed elevato tutto il genere umano: « Sed quod Deus omnipotens in uno singulariter sibi copulato, omnes et singulos homines sibi consanguineos sua nobilitate vestierit, sua cognatione consecraverit » (41).

Studiando i Padri (nomina specialmente Giovanni Massenzio, S. Efrem, Abucara, S. Giovanni Damasceno), il Thomassin trovò questa singolare asserzione: Il Verbo ha assunto non una natura individua, ma la natura universale: « Nonnullos ex choro orthodoxorum reperire est, qui non individuam, sed universalem naturam a Verbo sumptam definierant » (42). E' certo, afferma l'Autore, che Giovanni Massenzio, sotto il nome di natura comune o universale intende la « vis seminalis », la « materia seminum », che si trova in tutti gli uomini, e per questo è detta comune, universale, e solo per questo: « Joannes Maxentius vim seminalem et ipsam seminum materiam, ex qua parturiuntur omnia, nomine naturae communis videtur insignire » (43). Porta delle prove, concludendo che anche gli altri Padri devono essere interpretati benignamente, come Giovanni Massenzio.

Dopo tutto ciò sembra che si possa ancora asserire che il Tromassin, nonostante la sua « tozietà » tifaniana, nonostante le sue ripetute asserzioni che il Verbo non ha assunto se non una natura individua, nonostante la sua benignità nell'interpretare i Padri, egli è vivamente preso dalla suggestività di quella dottrina. Sembra infatti che ammetta che tutta l'umanità, tutti gli individui, in un modo misterioso, ma reale, fisico, ontologico, sono presenti in Cristo, come in modo reale, fisico e ontologico tutti erano presenti in Adamo. Ciò sembra emergere da quanto segue:

a) il Thomassin afferma frequentemente che la nostra solidarietà con Cristo è qualche cosa di fisico, e che noi siamo fisicamente in

(40) 2, 11, 4. Il Thomassin preferisce le espressioni concrete; parlando dell'umanità di Cristo la chiama: *homo Christi, singularis ille homo,* più che umanità individua di Cristo. Questa seconda dizione sarebbe meno conforme alla « totietas ».

(41) *Ibidem.*

(42) 3, 20, 13.

(43) *Ibidem.*

Cristo, come lo eravamo in Adamo, che noi siamo fisicamente *unum*, anzi *unus*, una sola persona con Cristo.

b) Spesso ripete che Cristo, sia pur « quodammodo », nella sua umanità individua assunse tutta l'umanità, tutti gli uomini individui Le affermazioni e le dilucidazioni contrarie, attenuano soltanto in parte il valore di questa dottrina.

c) Il Thomassin aderì da giovane al platonismo e pertanto il suo realismo esagerato potè essere applicato a questo punto della teologia.

d) Secondo l'Autore il solo fatto dell'Unione Ipostatica, senza le opere di Gesù, sarebbe bastato a santificare tutti gli uomini; ciò suppone che tutti gli uomini siano presenti fisicamente in Cristo ([44]).

Conosciuto il modo con cui si è incorporati a Cristo, occorre studiarne gli effetti. In generale tali effetti si possono così riassumere: santificazione nella vita presente e incorruttibilità futura. Il primo di questi effetti include la partecipazione alla grazia « capitale » di Cristo e al suo duplice sacrificio, cruento ed eucaristico, per mezzo dei quali noi diventiamo partecipi della grazia di Cristo; il secondo suppone la nostra risurrezione, ed è in intima connessione con il sacrificio celeste. Da ciò risulta sempre più chiaramente come tutte queste realtà sono tra loro interdipendenti.

Il Thomassin afferma, in generale, che gli effetti dell'incorporazione a Cristo sono la nostra santificazione e la incorruttibilità fisica: « Duplici adhuc parenti, duplici capiti cohaeremus Adamo ex reliquiis vetustatis, ex novitatis primitiis Christo; idque unum satis hic agimus, ut ab illo refigamus nos, huic nos affigamus. Quod peccamus et morimur, ex Adamo capite nobis obrepit; ex Christo capite autem sugimus pedetentim impeccantiae et immortalitatis succum. Quandiu etsi in dies minus minusque, utumque tamen obligamur capiti vetustatis, tandiu et peccato servimus et morti paremus; sed qua interim arctius in dies capiti novitatis obstringimur, et immortalitatis semina in corpore, et inconcussae sanctitatis germina in animo colligimus » ([45]). Occorre osservare come, secondo il Thomassin, la sola

([44]) Si potrebbe forse aggiungere un'altra ragione: l'Eucaristia, nel pensiero del Thomassin, è in stretto rapporto con l'Incarnazione; non è che un prolungamento dell'Incarnazione ed è destinata a farci raggiungere lo scopo dell'Incarnazione. Ora l'Eucaristia non fa che unire ciascuno di noi al corpo di Cristo per fare di ciascuno di noi un solo corpo, fisicamente, con Cristo. Dunque Cristo nell'incarnazione ebbe come fine di unirsi anche a ciascuno di noi in particolare, di assumere quasi ogni individuo umano. Di ciò si parla più avanti.

([45]) 6, 6, 13; cf. anche 2, 10, 10 ove è espresso il medesimo pensiero. Invece 1, 19, 12 racchiude la seguente idea, analoga, ma non uguale, a quella espressa qui sopra: dall'Incarnazione deriva nella natura umana, per quanto debole e corrotta, quel gusto e quella tendenza alle cose celesti, quel disgusto per la terra, quella fortezza nella sofferenza, che per sè sono così contrarie alla natura; inoltre il Verbo Incarnato ha santificato e ha fatto diventar fonte di santità per tutti le sofferenze e la morte stessa. Ecco le parole di Thomassin: « Ex Athanasio patet: 1º Quod Verbum divinum divina omnia per humanam animam carnemque egerit.

nostra incorporazione a Cristo, anche considerata nel suo aspetto statico, prescindendo cioè dall'attività di Cristo e dalla sua passione e morte, basterebbe per sè a render santi tutti i membri del Corpo Mistico. Onde Gesù, afferma il Thomassin, avrebbe potuto evitare tutte le sofferenze a cui si sottomise; la sola sua Incarnazione, la quale implica la nostra incorporazione a Lui, sarebbe stata fonte di grazie e di meriti infiniti per tutti gli uomini.

Notevole il testo 5, 16, 13: « Sepositis operationibus, ipsa Verbi in nostra natura hypostasis, promerebatur, vel effundebat in nos gratiae dona ». E dà queste ragioni: Il Verbo, in certo modo, assunse tutta la natura umana; inoltre: « Infudit se Deitas Verbi homini Christo ut capiti principaliter et longe copiosior, sed et ab eo in omnia eius membra defluxit. Ornamenta capitis in membra non possunt non redundare ». Dopo aver di nuovo rilevato che egli prescinde qui dall'attività di Cristo (« adverte, quaeso, praecidi et separari hic a me opera Christi, et qua Dei et qua hominis omnia, solumque indagari copulam humanae substantiae cum divina hypostasi substantivam, ab omnibus quae inde fluxerunt operibus segregatam. Ex uno hoc substantivo perennaturoque Dei in hominem illapsu scaturiunt fontes uberrimi meritorum Christi in omne genus hominum ubertim exundantes ») conclude: « Potuerat ergo Deus Verbum mortalis vitae quam in carne transegit, labore toto et perpessione abstinere se. Una naturae nostrae cum divina hypostasi adglutinatio, cumulatissima erat restauratio humani generis. Fluxisset ex illo fonte uno torrens meritorum et gratiarum, quo perfunderentur homines omnes et a peccati sordibus emacularentur ».

Ma vi sono testi ancor più espliciti. In 5, 18, 13 l'Autore ritorna al confronto tra Cristo e Adamo. Come Adamo, per ciò solo che era santo e innocente, prescindendo da qualunque sua opera buona o cattiva, ci avrebbe trasmesso la santità originale, così Cristo, secondo un perfetto parallelismo, fu per noi fonte di meriti e di grazie con la sola sua santità ipostatica: « Christus, radix altera, cohaerentem sibi omnem sobolem substantiva sua sanctimonia perfudit, sepositis etiam interim operum et passionum suarum meritis... Adamus antequam boni vel mali operis quidquam ab eo exsisteret, eo uno nomine, quod sanctus et innocens erat, sanctitatem et innocentiam posteritati omni reapse trajecturus erat ... Quin ergo et Christi sanctitas hypostatica aeque efficax sit, feraxque meritorum? »

Idque consultissime, ut gustum divinorum afflaret illi, et vim, et facilitatem; et inhaerentem peccati luem a nobis elueret... 2º Quod humana omnia Verbo cohaeserint, ut inde dignitatem, sanctitatem etc... penitissime imbiberent, 3º Hinc humanae naturae post Christum tanta proclivitas ad immortalitatem, tanta a temporalibus sordibus alienatio. 4º Nec robustior, sed et immaturior et omnis demum aetas, aeterna sapere addidicit. Nimirum omnem aetatem coaptavit sibi aeternitas Verbi aeternitatisque spiritu infecit. 5º Nec ullae jam calamitates, aut cruces, aut mortes, quas non rideat, alacriorque adeat vel ipsa germanae christianitatis pueritia... postquam illas adiit priorem amaritudinem abstersit omnem Deitas Verbi. 7º Aetates istas mortesque et passiones adierant jam olim a mundi incunabulis nonnulli ab omni labe puri homines,... nec potuerunt tamen sanctimoniam illis eam aspirare, quae toti hominum generi prodesset... At Verbum, ipsamet sanctitas est et incorruptibilitas; omnibus naturis sufficit, nec illi capiendo ulla sufficit... et Passionibus ipsis quas adiit, morti quas subiit, impatibilitatis immortalitatisque fontem inducit etc. ». Si è messo in nota questo lungo testo, perchè, come si è detto, esprime un'idea che è soltanto analoga a quella riportata nel passo precedente. Infatti la nostra santificazione e incorruzione fisica qui è messa in relazione con l'Incarnazione, non con la nostra incorporazione al Verbo Incarnato.

Nel n. 15 dello stesso capitolo indica la fonte della sua dottrina, cioè i Padri, i quali affermano che tanto Adamo quanto Cristo non solo con l'azione, ma anche con la sola esistenza hanno inciso su tutta la natura per le loro qualità buone o cattive: « Sexcenta apud Patres testimonia occurrent, quibus clareat... hanc vim fuisse radicis alterutrius (scilicet Christi et Adami) ut..., naturam omnem non solum operando, sed vel maxime existendo afficeret ».

Assai significativo è il titolo del cap. 3 del libro 9: « Non perfunctorius per operationem solam, sed substantivus Mediator est Christus, Deum et hominem in se copulans naturali et hypostatico nexu ». Dunque Cristo se fosse mediatore nostro (e quindi nostro capo, nostro santificatore) solo a causa della sua attività, lo sarebbe in modo instabile per sua natura, e quasi transeunte; la mediazione di Cristo, il suo potere di santificarci è in realtà radicato nell'Unione Ipostatica.

Da quanto si è detto risulta che la nostra solidarietà in Cristo non è qualche cosa di informe, ma ha il carattere d'una incorporazione, dà l'idea d'un organismo in tutto ben ordinato. L'esistenza della nostra incorporazione a Cristo emerge da questi punti dottrinali: *a*) Noi siamo un sol tutto con Cristo; senza di noi Cristo non sarebbe tale che a metà; *b*) Una sola è la predestinazione di tutto il Cristo, capo e membra; *c*) Cristo capo ci ha fatto vivere in sè tutti i vari misteri della sua vita; *d*) Cristo capo « est summa quaedam et universitas sui corporis, est universitatis sacramentum ». Il modo con cui noi siamo incorporati in Cristo possiede queste caratteristiche: *a*) fisicità: noi siamo fisicamente una sol cosa, un sol corpo con il Redentore; *d*) intimità: è tale l'unione ricorrente tra Cristo e le sue membra da far di Cristo e della Chiesa una sola persona; *c*) universalità; Cristo ha assunto nella sua umanità singolare, in un modo misterioso, ma ontologico e reale, tutta la natura umana.

Gli effetti della nostra incorporazione sono la santità personale e l'incorruttibilità futura. Occorre inoltre notare che la nostra incorporazione a Cristo si produce anche solo se considerata staticamente: Cristo ci santifica con la sua santità ipostatica, per la sola sua esistenza; è nostro « mediatore » stabile in virtù dell'Unione Ipostatica.

III. *La Grazia capitale di Cristo.* — Dato che la nostra solidarietà con Cristo ha il carattere di una incorporazione, occorre determinare quale sia l'elemento formale, che ci costituisce membra del Cristo mistico, incorporandoci a Lui. Tale elemento è detto « gratia Christi capitalis ».

La piena comprensione della natura della grazia capitale suppone l'intelligenza della metafora del capo e delle membra, ed esige anche una delucidazione sul modo con cui la grazia capitale viene comunicata: se efficientemente, meritoriamente o in altro modo.

1. *Metafora del capo e delle membra.* — Comprendere esattamente come il Thomassin intenda la metafora del capo e delle membra è importante, poichè dalla concezione che ha di essa, deduce tutta la dottrina sulla natura del Corpo Mistico, sulle sue proprietà, sul modo con cui Cristo capo comunica la sua vita alle membra.

Egli dà grande importanza a questa metafora, e oltre ritornare frequentemente ad essa con il pensiero, vi si richiama spesso anche esplicitamente ([46]), prendendola come base in molti suoi sillogismi riguardanti la natura della grazia capitale.

Sembra che il Thomassin per farsi un'idea del come sia da intendere la metafora del capo, abbia seguita questa via: in S. Paolo e nei Padri è frequente il ricorso alla metafora del capo e delle membra per spiegare le relazioni esistenti tra Cristo e noi. Tale ricorso non può essere infondato, deve supporre una reale somiglianza, anzi una profonda analogia tra il corpo fisico e il Corpo Mistico, tra il modo con cui capo e membra comunicano vitalmente tra di loro nel corpo fisico e nel Corpo Mistico. Dunque deve ritenersi strettamente logico quel processo mentale che dalla natura del corpo fisico e della sua vita conclude alla natura del Corpo Mistico e della sua vita. Difatti il Thomassin segue spesso questo processo, nell'analizzare il rapporto delle parti con il tutto.

Il capo unisce le membra, le vivifica, le dirige. Le unisce nell'unità di una stessa vita, che da esso promana nelle membra; le vivifica dell'esuberanza della sua stessa vita, che da lui si diffonde in esse; le governa in quanto facendole partecipi della sua vita, le dirige a un determinato scopo ([47]).

Questo è come il principio generale e fondamentale, in cui si riassumono sinteticamente i tre uffici principali del capo, i quali vengono ulteriormente esaminati.

Unificare: è il compito costantemente supposto nelle numerose asserzioni riguardanti l'intima unione ricorrente tra Cristo e la Chiesa.

Vivificare: il capo ha la pienezza della vita e della sensibilità: le membra ne hanno solo una partecipazione: « Quippe ut capiti animantis cuiuslibet plenitudo inest vitae, sensusque tum exterior quinquepartitus, tum exterioris stirps sensus interior, unde in corpus reliquum dimanat, tenuis veluti rivulus, sola tangendi facultas, ita etc. » ([48]).

([46]) Cf., per es., i capp. 6 e 7 del libro 6.

([47]) Cf. 6, 6, 3.

([48]) 6, 7, 1: cf. simili idee ad espressioni frequentemente in 6, 6, 7; per esempio in 6, 6, 1; 6, 6, 12 ecc.

Il capo ha una vitalità assai maggiore di grado che non le membra ([49]). Ma del resto la vita che circola sia nel capo che nelle membra è la stessa; unica è la linfa che tutti nutre. Quest'ultimo principio il Thomassin lo pone esplicitamente anche riguardo ad una metafora analoga a quella del capo e delle membra, e che a lui tanto piace: la metafora della radice e dei rami: « Non enim, scrive, generis alterius, aut deterioris notae spiritu, vel succo, aluntur rami, quam radix, membra qua caput ». Lo pone poi molte volte implicitamente in alcune conclusioni riguardanti il modo, con cui Cristo ci comunica la sua vita soprannaturale increata, l'olio della sua santità increata. La comunicazione vitale fra corpo e membra non è concepita tanto come causa efficiente fisica, quanto piuttosto come emanazione; il capo comunica la vita alle membra, come un vaso comunicante la trasmette all'altro; diffonde da sè la vita nelle membra, come un serbatoio distribuisce le sue acque nelle varie piccole condutture. Talora questo principio viene enunciato esplicitamente: « Commeant ultro citroque (fra capo e membra) totius corporis commoda » ([50]). Ma lo si scorge sottinteso in tutto il pensiero del Thomassin.

Governare: l'Autore stabilisce questa proporzione: quanto più nobile è il corpo, tanto più eccellente deve essere il capo ([51]). Il capo occupa il posto più eminente nel corpo, quindi in lui risiede principalmente la personalità, l'autorità. Il Thomassin fa sue le parole di S. Agostino: « Quomodo ipsius animae quae consulit corpori, quodammodo personam sustinet caput, ibi enim omnes sensus apparent... » ([52]), e così le commenta: « In caput velut in arcem corporis invasisse sedemque suam ibi fixisse potissimum videtur animae vitaeque substantia, ac in reliqua membra inde dumtaxat irradiare...; utcumque animae substantia totum permeet corpus, capiti tamen ita principalius pleniusque incubat, ut reliqua inde omnia regere atque impellere ad vitae munia videatur » ([53]). Anche questo principio si trova spesso sottinteso in molte conclusioni riguardanti il modo, con cui la santità si trova in Gesù Cristo. Il Thomassin passa immediatamente all'applicazione di questa analisi al Corpo Mistico.

a) *Unificare*: come tra il capo e le membra esiste la più stretta unione e come il capo conferisce un'intima unione anche alle varie membra tra di loro, così tra Cristo e la Chiesa deve esistere tale unità. Il Thomassin esprime con formule felici, per concisione e forza, l'unione esistente tra Cristo e la Chiesa. Afferma che la Chiesa è una sola persona con Cristo: « Ecclesia est humanitas assumpta; Ecclesia *una persona* est suo quodam modulo cum humanitate assumpta et Verbo » ([54]); « Sponsi sponsaeque *una persona* est » ([55]); « Ita quodammodo in unam coimus cum Christo personam, tunc totis medullis ipsum, ut formam sanctitatis haurimus » ([56]).

([49]) Cf. 6, 6, 8. Però il Thomassin afferma anche che il capo ha una vita di « natura più nobile » che non le membra. Differenza specifica fra la grazia di Cristo e la nostra? Non mi pare, perchè questo è l'unico caso in cui si trova un tal modo di dire nell'Autore. Altrove egli pone soltanto una differenza riguardo alla quantità e all'intensità tra la nostra grazia, anche increata, e quella di Cristo, come emergerà dai passi che si citano più avanti.

([50]) 6, 8, 3.

([51]) Cf. 6, 7, 2.

([52]) 6, 7, 1.

([53]) 6, 7, 1.

([54]) *Ibidem.*

([55]) 6, 8, 14.

([56]) 6, 8, 16.

La Chiesa è il corpo assunto da Cristo: « Tota Ecclesia compago est corporis assumpti, cuius caput est Christus » (57).

La seguente formula contiene quanto di meglio si può desiderare per esprimere l'unità di Cristo, della Chiesa: « Una persona, unus homo, unum corpus est Christus et Ecclesia » (58). L'Autore si spinge fino a stabilire l'identità fra Cristo e la Chiesa: « Si creatis tantum donis et qualitatibus donamur, non etiam inhabitatione substantiva Deitatis, hoccine est, quod *Ecclesia ipse est,* et universam eam continet? » (59); « Quid expressius dici potuit, ut eadem unctione, eodem oleo ungi, et idem ipse Christus fieri Ecclesia commendetur cum Christo? » (60).

Gli stretti vincoli rimasti ricorrenti tra Cristo e la Chiesa esigono una certa « communicatio idiomatum » fra Cristo e la Chiesa stessa, come esiste fra il capo e le membra. Difatti il Thomassin usa talora un modo di parlare, che se non è chiamato esplicitamente comunicazione degli idiomi, s'avvicina molto ad essa: per es.: « Tota Ecclesia compago est corporis assumpti, cuius caput est Christus; commeant ergo ultro citroque corporis totius commoda » (61). Qui si rende l'idea di un flusso e riflusso vitale tra capo e corpo, tra Cristo e la Chiesa. Lo stesso concetto si trova in due altre metafore, che l'Autore usa per spiegare la comunicazione alle membra della grazia increata di Cristo capo. La prima è quella dello sposo e della sposa: come la sostanza dello sposo diventa tutta della sposa, e viceversa, così anche in Cristo e nella Chiesa « Sponsus est Christus, sponsa Ecclesia; conjugii ergo jura substantiam sponsi omnem addicunt sponsae etc . . . » (62). La seconda è quella delle lampade che si comunicano vicendevolmente l'olio e la luce: « Nos eodem oleo ungimur (quo Christus) ideoque non christiani tantum, sed et Christi sumus . . .; et ita de Christi oleo ac lumine consubstantiali locupletamur, ut lucernae aliae ab aliis oleo eodem eodemque lumine ditescunt » (63). Del resto il Thomassin dice anche esplicitamente che noi, in Cristo capo, nascevamo, crescevamo, pativamo (64). Infine la comunicazione degli idiomi è implicita nella metafora stessa del capo e delle membra e nell'unità tra loro esistente, su cui l'Autore tanto insiste.

b) *Vivificare*: del fatto che nel capo risiede la pienezza della vita, il Thomassin si vale soprattutto per stabilire la sua tesi sulla santità increata di Cristo, sia personale, sia capitale. Se Cristo è veramente capo, deve possedere la vita piena, sostanziale, la quale non può essere data, nell'ordine della grazia, che dalla santità sostanziale, increata. Se Egli poi è capo in virtù di tal santità, è necessario che anche noi siamo membra di Cristo in virtù di tale santità increata: « Primo igitur in capite plenitudo divinitatis residet et sanctitatis, cuius in membra singula portio dumtaxat aliqua derivatur. Quippe ut capiti animantis cuiuslibet plenitudo inest vitae, sensusque tum exterior quinquepartitus, tum exterioris stirps sensus interior, unde in corpus reliquum dimanat tenuis veluti rivulus, sola tangendi facultas: ita in Christo Ecclesiae capite, sedem fixit plenissima sanctitatis ubertas, ut inde artus coeteri suo quisque modulo irrigentur. At plenitudo sanctitatis non est nisi divina

---

(57) 6, 8, 3.
(58) 6, 8, 7.
(59) 6, 9,2.
(60) 6, 9, 5.
(61) 6, 8, 3.
(62) 6, 8, 14.
(63) 6, 9, 5.
(64) 2, 10 4.

et increata sanctitas. Nam gratiae creatae quantalibet copia, inopia est non plenitudo: rivulus est de fonte, non ipse fons, delibatio est de plenitudine non ipsa plenitudo. Ecquod enim creatum est donum, quod non suo statim limite innatisque angustiis et egestate prematur? » (65); « Habitat quidem in Christo capite omnis plenitudo divinitatis, sed et membra replentur in illo..., ita inhabitetur non solum assumpta caro personali, sed et tota Ecclesia substantiali habitatione » (66); « Quidquid sanctitatis et gratiae substantialis Christo accumulatum est, ei non ut singulari homini, sed ut naturae totius principi, ut capiti, ut radici . . . concreditum id omne est. Personam ergo sanctitatis et justitiae solus gerat . . . sed substantiam sanctitatis et justitiae eamdem toti generis universitati impertiat » (67).

Dal fatto che tra la vita del capo e quella delle membra non c'è che differenza di quantità, il Thomassin deduce che così deve essere anche tra Cristo e le sue membra: grazia increata e sostanziale in Cristo e grazia increata e sostanziale nelle membra: più copiosa però in Cristo, perchè Egli è capo. Il Thomassin fa notare, con brillanti paragoni, la grande pochezza, pur mantenendosi sempre entro i limiti d'una diversità quantitativa: Cristo è l'oceano della grazia, di cui noi abbiamo solo una stilla; Cristo è la pienezza della luce, mentre noi non ne siamo che un tenue riverbero; Cristo è unto con una unzione infinita, mentre a noi non è concessa che qualche goccia del prezioso crisma: « Deitas Verbi ad personae divinae excellentiam evexit solam Christi humanitatem; eius tamen corporis membra omnia pervadit ipsa, et Spiritu suo Sancto, seu substantiali sanctitate eadem qua caput, etsi minus minusque perfundit » (68); « Membrorum omnium gratia in unum velut cumulum congesta non est, nisi uti guttula e Christi velut oceani, cujusdam immensitate stillata » (69); « In Christo ut in capite sanctitas substantiva et increata consedit, ut alii accidentali dumtaxat iustitia veluti effulgescentia quadam illustrantur, illi substantia lucis ipsa et sanctitatis inhaereat » (70); « Unguentum est Spritus Sanctus, quo inunctus est Christique nomen adeptus Christus; unguentum inquam istud est Spiritus Sanctus non creati unguenti auctor. At nos eodem ungimur unguento; uno enim in unctionis et unguenti nomine Christum inter et nos discriminis quidquam interposuere vel Scripturae, vel Patres, quam penes copiam et principalitatem » (71).

Poichè la comunicazione vitale tra capo e membra è considerata in linea emanazionistica, più che in quella causale, il Thomassin concepisce così anche il modo con cui Cristo comunica la sua grazia capitale alle anime.

c) *Governare*: Dal principio che il capo deve esser più nobile delle membra, e che pertanto maggiore deve essere la nobiltà del capo, quanto maggiore è quella del corpo, l'Autore trae la conclusione che Cristo non può esser capo che secondo la parte più nobile di sè stesso, cioè la sua divinità. Egli afferma più volte che Cristo è capo, come uomo, ma non lo potrebbe essere se fosse puro uomo, se non avesse una santità sostanziale e infinita. Anzi tanto si spinge su questa linea, da dire che il Verbo fu ed è il nostro capo: il Verbo senza carne fu capo degli

---

(65) 6, 7, 1.
(66) 6, 8, 4.
(67) 6, 8, 12.
(68) 6, 8, 6; cf. 6, 6, 1; 6, 8, 14.
(69) 6, 7, 8.
(70) 6, 7, 1.
(71) 6, 10, 5; cf. 6, 9, 5.

Angeli e dell'uomo innocente; il Verbo in carne (fattosi appunto carne per meglio adattarsi alla condizione delle sue membra) è capo dell'uomo caduto: « Quamquam enim Christus, qua homo est, sit caput hominum, non tamen esset caput hominum si merus esset homo » ([72]); « Caput esse non poterit homini nisi Verbum, idest naturae intellectuali veritas aeterna . . . sed homini spiritali prius et carne mentali (prima ha parlato degli Angeli nello stesso modo), caput erit menti veritas, sed carne mentali; caput erit veritas sine carne; mente carnali, caput erit veritas non sine carne. Principaliter ergo caput est Verbum, etsi caro factum; et caro non erit ratio ut caput sit, sed contemperatio et coaptatio Verbi, praeter quod nullum caput esse possit etc. » ([73]); « Sic Christus homo hominibus caput est, ut potissima capitis praecellentia et auctoritatis principalitas et jus et personae dominatus a potiore Verbi natura in humanitatem redundet » ([74]).

Dal fatto che nel capo risiede la personalità dell'anima e di tutto il corpo, il teologo oratoriano deduce che la santità, da cui Cristo è costituito Capo della Chiesa è la stessa sua divina personalità. Più volte egli afferma che la santità e la grazia (quelle stesse per cui Egli è nostro capo) si personificano in Cristo; non invece nelle membra, quantunque anche queste partecipino alla medesima sostanziale santità. Cristo, afferma il Thomassin, è capo della Chiesa, perchè « increatae justitiae et sapientiae, seu Verbi Dei non beneficium tantum, sed personam sustinet » ([75]); « Perspicuum hinc efficitur, conciliari Christo nomen Capitis, non gratiae creatae beneficio, sed substantiva plenitudine Deitatis et increatae sanctitatis, utque Sapientiae persone; et illam ipsam plenitudinem Deitatis, qua Caput constituitur, manare ex eo quod personam sustineat Deitatis » ([76]).

Da quanto si è detto emerge l'analisi che il Thomassin fa del capo fisico e delle sue relazioni con le membra, per applicarla poi al capo e al Corpo Mistico e trarne delle conclusioni sulla loro natura e sulle loro reciproche relazioni.

Nell'ordine naturale il capo è un *quid unum* con il corpo e dà unità alle membra; nel mondo soprannaturale Cristo è un sol corpo, una sola persona, un sol uomo con la Chiesa, è la Chiesa stessa, e viceversa; inoltre anche nell'ordine soprannaturale tra capo e corpo esiste una « communicatio idiomatum », come tra di essi ricorre uno scambio di energie vitali nell'ordine naturale.

Nel corpo umano il capo ha la vita piena, è come la fonte inesauribile della vita, che comunica alle membra; queste pertanto la posseggono in misura esigua, partecipata. Allo stesso modo, nell'ordine soprannaturale, Cristo possiede la grazia increata, ne è l'oceano senza sponde; i suoi fedeli invece la posseggono in misura limitata. Come nell'ordine naturale il capo sostiene in qualche modo la personalità di tutto il corpo, essendo la più nobile, così Cristo è capo del Corpo Mistico per la più nobile delle due nature, ossia per quella divina.

2. *Natura della grazia capitale* ([77]). — Indipendentemente dalla questione se Cristo abbia o no una grazia accidentale e quindi possa esser nostro capo in virtù anche di essa, è certo che il Thomassin, dal principio alla fine della sua opera,

---

([72]) 6, 7, 4; cf. 6, 7, 11.
([73]) 6, 7, 12.
([74]) 6, 7, 12.
([75]) 6, 7, 11.
([76]) 6, 7, 11.
([77]) Qui occorre chiedersi se i fedeli siano membra di Cristo anche in virtù di una grazia accidentale, che Cristo infonda in essi, oppure solo in virtù della partecipazione alla grazia increata di Cristo. Per dare una risposta a questa domanda,

parla d'una grazia capitale e non si stanca di mettere in rilievo che questa grazia, è la grazia sostanziale, increata, di cui anche le membra partecipano. Tale dottrina forma certo la parte più originale e più personale del pensiero del Thomassin sul Corpo Mistico e la grazia capitale.

---

occorre prima chiedersi se Cristo possegga una grazia accidentale e creata, oltre quella sostanziale e increata. Si riportano qui alcuni testi del Thomassin che possono servire a sciogliere la duplice questione:

1) « Perspicuum hinc efficitur, conciliari Christo nomen Capitis, non gratiae creatae beneficio, sed substantiva plenitudine Deitatis et increatae sanctitatis etc... » (6, 7, 11).

2) « Ad hunc modum una persona, unus homo, unum corpus est Christus et Ecclesia, non accidentariae tantum gratiae adminiculo, sed incorruptibili increatae sanctitatis, sanctique Spiritus substantia » (6, 8, 7).

3) « Spiritus Sancti substantiam, non dona tantum accidentalia cum acceperit, nobis non sibi accepit Christus » (6, 8, 11).

4) « Si creatis tantum donis et qualitatibus donamur, non etiam inhabitatione substantiva Deitatis, hoccine est, quod Ecclesia ipse est, et universam eam continet? » (6, 9, 2).

5) E' molto conveniente, anzi in certo modo necessario che Cristo « Spiritus Sancti sui substantia ipsa, non deciduo tantum aliquo fructu . . . nos sanctificet » (6, 9, 7).

6) « Cum caro Christi in esitantes immigret, sed et paulo post demigret, superest ea avolante fructus aliquis, an accidentium suppellex quamlibet elegans? At plusculum de substantivo Dei in nos adventu expectabatur » (6, 9, 7, 3°).

7) « In Christo ut in capite sanctitas substantiva et increata consedit: ut alii accidentali dumtaxat justitia veluti effulgescentia quadam illustrentur, illi substantia lucis ipsa et sanctitatis inhaereat » (6, 7, 1).

8) « Praeter accidentalis gratiae ornatum, increata quoque sanctitate consecrari membra Christi, aggredimur accuratius pertractare » (6, 8, inizio).

Dal primo principio sembrerebbe doversi dedurre che Cristo non è nostro capo in virtù di alcuna grazia creata, anche ammesso che Egli ne possegga alcuna. Così pure dal secondo principio, poichè pare che quel « tantum » determini non la particella negativa « non » ma l'aggettivo « accidentariae », onde il senso sarebbe: « Cristo è un sol corpo con la Chiesa non in virtù di una grazia che sia soltanto accidentale, in ragione di . . . ». La stessa interpretazione occorre dare, sembra, del « tantum » dei principi 3°, 5°. Non si sa che rispondere poi alla domanda posta al n. 6°. Finora dunque potremmo concludere che Thomassin pare non attribuisca a Cristo la dignità di capo in virtù di una grazia accidentale. Ma non si vede come possa accordarsi questa conclusione con quanto è affermato nel 4° e nell'8° testo. Il 4° afferma che poi, certo come membra di Cristo (come emerge dal contesto) abbiamo non solo dei doni e delle quantità soprannaturali creati, ma anche l'inabitazione sostanziale della Divinità. Si asserisce ivi che abbiamo tali grazie accidentali in dono; per mezzo di chi, se non del nostro Capo? Nell'8° passo si afferma che le membra di Cristo mistico (dunque come membra) oltre la santità increata hanno anche una grazia accidentale. Da ciò sembra potersi dedurre che anche Cristo sia nostro capo in virtù d'una grazia accidentale, che Egli pertanto deve possedere. Occorre poi notare come nei passi 4° e 8° il Thomassin attribuisca ai fedeli una grazia accidentale, apertamente, anzi dal 7° passo parrebbe doversi concludere che essi hanno solo (*dumtaxat*) una grazia accidentale.

Per determinare la natura della grazia capitale, secondo il Thomassin, occorre disporre in due colonne le qualità che egli le attribuisce, considerata in Cristo capo, sia come partecipata dalle membra. Si premettono alcune proposizioni che l'Autore formula ([78]) sulla santità di Cristo in genere, le quali possono gettare luce sulla natura della grazia capitale: « Radix sanctitatis Christi est divina Verbi hypostasis, cuius organum seu instrumentum conjunctum est voluntas et mens, ac per eam tota natura hominis; (radix) est divina eiusdem Verbi sanctitas, ut forma totam humanitatem ac proinde voluntatem maxime perficiens, et inde in nos ut fons scaturiens; (radix) est ipse etiam Spiritus Sanctus ut Spiritus Verbi, non hypostatice quidem, sed substantialiter tamen, tamquam charitas substantiva Patris et Filii, voluntatem humanam principaliter insidens ». Ora la grazia capitale, considerata sia nel capo, sia nelle membra, è questa santità increata, personale del Verbo, che in qualche maniera si identifica con lo Spirito Santo; infatti le attribuisce le seguenti probabilità:

La grazia nel Capo:

« Vinculum (quo uniuntur membra Christi) non est aliud a Verbi Deitate; causa vitae (qua vivant Christi membra) non est nisi Verbi substantia; principatus (di cui gode Cristo su tutte le sue membra) dicandus est Verbo essentialiter principanti ».

La grazia da cui il Redentore è costituito nostro capo è detta: « substantiva plenitudo Deitatis; divina sanctitas, qua Christus fungitur et Deus est; divina et increata sanctitas; substantiva et increata sanctitas; sanctitas increata, immutabilis, inalienabilis, deitas Verbi; oleum increatae sanctitatis, quo Christus substantialiter inungitur ».

Di Cristo si afferma che è nostro capo perchè « increatae justitiae et sapientiae personam sustineat ». Si asserisce « illam ipsam plenitudinem deitatis, qua caput constituitur, manare ex eo quod personam sustineat deitatis ». Si afferma: « Caput esse non poterit homini nisi Verbum ... praeter quod nullum caput esse possit, ... penes quod tota capitis natura, vis, auctoritas, vita opulentia, majestas ».

Altrove il Thomassin identifica la santità increata di Cristo in quanto è nostro capo con la « Spiritus Sancti substantia, substantialis Spiritus Sancti ha-

La grazia nelle membra:

In Cristo c'è la pienezza della divinità e della santità, ma di essa « in membra singula portio aliqua derivatur ». In quanto noi aderiamo a Cristo capo « inconcussae sanctitatis germina in animo colligimus ». Inoltre « Deitas Verbi ... substantiali sanctitate eadem, qua caput, membra omnia pervadit ».

Cristo e la Chiesa sono un sol corpo « incorruptibili increatae sanctitatis substantia, omnia sursum deorsumque et quaquaversum permeantis ».

Quantunque Cristo « personam sanctitatis et justitiae solus gerat », tuttavia Egli « substantiam sanctitais e justitiae eandem toti generis universitati impertit ». Della Chiesa, sposa di Cristo, si dice che ha la medesima « sanctitatis substantiam » che lo Sposo. Le membra di Cristo vengono asperse « substantiva Christi Capitis sanctitate, Deitatis sanctitate, sanctitatis increatae substantia, invisibili et increata sanctitate ». Esse sono nutrite « succo increatae sanctitatis ». Esse sono unte « oleo increatae sanctitatis ». Esse « vitam, justitiam, sapientiam Christi combibunt ».

Altrove l'Autore afferma che Cristo stesso è l'unguento, con cui siamo unti cristiani; che mai « Christum uti formam sanctitatis haurimus »; che Gesù

([78]) Cf. l'indice analitico in fondo al *De incarnatione*, sotto la rubrica: *Christi gratia, impeccantia, sanctitas...*

bitatio in Christo ». Dice che lo Spirito Santo « Christum substantive inungit et implet »; che « unguentum est Spiritus Sanctus, quo inunctus est Christique nomen adeptus Christus ».

abita sostanzialmente nelle sue membra; che lo Spirito Santo con la sua stessa sostanza, ci unge, abita in noi sostanzialmente, pervade in tutti i sensi il Corpo Mistico; che lo Spirito Santo è la forma sostanziale della santità delle membra di Cristo, che rifonde in esse sostanzialmente la divina natura; che la qualità divina e increata da cui siamo santificati è lo stesso Spirito Santo, il quale ci santifica con la stessa sua efficienza e con la sua sostanza.

Queste espressioni dimostrano che la grazia capitale, sia nel capo, sia nelle membra, non è che la santità increata, che si identifica con la Divina Essenza, sebbene dica speciale relazione con lo Spirito Santo; poichè la santità e la grazia a Lui si appropria in modo particolare, per il modo con cui procede dal Padre e dal Figlio. Si sa che il Thomassin esagera tale appropriazione, fino a dire che lo Spirito Santo abita nei fedeli in un modo speciale, che non compete alle altre due Persone ([79]). Si comprende pertanto come anche nei passi ora citati, egli identifichi la santità increata delle membra di Cristo con lo Spirito Santo e con la sua sostanziale abitazione in noi. Si può ritenere che la santità increata, da cui i fedeli sono costituiti membra di Cristo coincide con lo Spirito Santo, in quanto abita in noi con la sua sostanza.

Occorre esaminare rapidamente le ragioni addotte dal Thomassin per provare che la santità e grazia di Cristo in quanto è nostro capo, è la santità e grazia increata; e che la santità e grazia delle membra di Cristo in quanto sono membra di Cristo deve pure essere increata.

Relativamente a Cristo, dopo aver dimostrato, con vari argomenti, nei primi cinque capitoli del sesto libro, che al Redentore compete tale santità increata, alla fine, nei capitoli 6 e 7, Thomassin porta come ultima prova il fatto che egli è capo della Chiesa. In questi due capitoli svolge costantemente quest'argomentazione: è rivelato che Cristo è vero capo della Chiesa, quindi in Lui deve trovarsi quel complesso di perfezioni, che conviene ad ogni vero capo, anche nell'ordine naturale; tra queste perfezioni c'è certo la pienezza di vita; pertanto a Cristo come capo compete la pienezza della vita soprannaturale, che non si ha se non nella santità e grazia increata, sostanziale.

Quanto ai fedeli, l'argomento che sta alla base di tutto è questo: alle membra compete ciò che appartiene al capo, cioè tutti i suoi beni. Poichè a Cristo, nostro capo, compete una santità increata, tale santità è da attribuirsi anche a noi, come a sue membra. Su questa trama ricama vari argomenti particolari. La Chiesa è l'umanità assunta dal Verbo e forma con lui, in qualche modo, una sola persona, quindi su tutta la Chiesa si espande la santità increata di Cristo ([80]). Alla vita è necessaria la sostanza dell'anima, non basta una qualche sua qualità accidentale: a pari nel Corpo Mistico si richiede la grazia sostanziale ([81]).

([79]) L'Autore esamina a fondo la questione dell'inabitazione dello Spirito Santo nei fedeli nei capitoli 11-20 del 6° libro.

([80]) 6, 8, 1-6.

([81]) 6, 8, 7.

Il Corpo Mistico è tenuto insieme da un'intima unione che lega tra loro le varie membra; questo vincolo, quest'anima che mantiene la coesione nel Corpo Mistico, non può essere la grazia accidentale, che è essenzialmente individuale, ma solo la grazia increata, la sostanza dello Spirito Santo ([82]), dal quale trascendono tutti i tempi e i luoghi. Ciò che Cristo uomo ricevette, lo ricevette come nostro capo; Egli poi ricevette la santità increata, la stessa sostanza dello Spirito Santo ([83]).

Il peccato aveva resa odiosa allo Spirito Santo la dimora nella nostra natura; ma avendo Cristo fatta sua la nostra natura, « per Christum insuefactus est Spiritus Sanctus inhospitari in natura nostra » ([84]). La Chiesa è sposa di Cristo; ma di diritto alla Sposa spetta tutta la sostanza dello Sposo; quindi la Chiesa partecipa della santità sostanziale di Cristo ([85]).

Dio ci ha promesso un « subtantivus illapsus beatificus » in noi della sua stessa essenza, in cielo, ma ci ha voluto dare anche un suo anticipo fin da questa terra, che non può essere che una « portio » di Dio stesso ([86]).

Secondo S. Paolo « Christum induimur, non circumdati velut amictu, eo obunbrati, sed intestina permeatione illi insinuati, ac infusi, eius vitam, sapientiam, justitiamque combibentes et sanctitatem ». Quindi « totis medullis ipsum, ut formam sanctitatis haurimus » ([87]). Secondo la rivelazione « eo necesse fuit per Incarnationem illigari carni nostrae Deitatem sanctitatemque increatam, ut infixam altissimis medullis, peccati mortisque tabem exureret ». Ma tale corruzione è propria d'ogni individuo, quindi ad ogni individuo dovette esser concessa come rimedio una santità increata ([88]).

Secondo i Padri, noi siamo unti con lo stesso olio e unguento di Cristo; onde non solo siamo cristiani ma « Cristi »; Cristo poi ebbe il crisma della santità increata ([89]). Anzi Gesù stesso è l'unguento con cui siamo unti cristiani.

Gesù unisce a sè le sue membra nel Sacramento dell'Altare, in cui « corporis sui substantia saginat nos Christus, atque ita nos sibi substantive coagulat et fermentat ». Se è vero questo, deve anche esser vero che Cristo ci santifica con la stessa sostanza del suo Spirito. Infatti la carne verginale di Gesù è veicolo dello Spirito Santo e quindi lo porta in noi ([90]).

([82]) 6, 8, 7.
([83]) 6, 8, 11-12.
([84]) 6, 8, 13.
([85]) 6, 8, 14.
([86]) 6, 8, 15.
([86]) 6, 8, 15.
([87]) 6, 8, 16.
([88]) 6, 9, 1.
([89]) 6, 9, 5-6.
([90]) 6, 9 7. Occorre trascrivere i testi ove il Thomassin spiega come l'Eucaristia ci dà la sostanza dello Spirito Santo: « Frangenda est natura corporis ut in loca spargatur plura et vescenda porrigi possit » : a questo fine « in spiritum reformanda quodammodo est » (cioè deve acquistare le doti dello Spirito Santo: onnipotenza ecc.). Quin ergo vehementius fungatur hoc munere ipse Spiritus, cuius hoc ingenium est? »; « Spiritus Sanctus suum sibi inflectit, suisque moribus adoptat veiculum (cioè la carne di Cristo), suam illi naturam vimque inspirat, loca insidendi plura, illocaliter loca implendi, sanctificandi », e ciò « propterea quod non posset ita spiritaliter erogari caro Christi ipsissima, nisi ut per eam sese Spiritus Sanctus erogaret, eamque ad

Nella Sacra Scrittura lo Spirito Santo è detto immagine del Figlio, sigillo, unguento, vita e ospite delle anime. Ciò implica la presenza sostanziale della terza Persona Divina; in caso contrario Egli non potrebbe avere quegli epiteti, ma dovrebbe essere chiamato « imaginis pictor, sigilli insculptor, unguenti largitor » (91).

3. *Il modo con cui viene comunicata la « grazia capitale »*. — Il Thomassin non parla esplicitamente di tale questione in nessuna parte della sua opera teologica; pertanto più che cercare testi espliciti occorre studiare le metafore, i paragoni e i termini che l'Autore usa, quando tratta della comunicazione della grazia.

Il teologo oratoriano paragona la grazia di Gesù ad un immenso oceano, la nostra ad una goccia « e Christi veluti oceani cujusdan immensitate stillata » (92); altre volte paragona la grazia del Salvatore ad una fonte inesauribile, la nostra ad un torrente (93) o ad uno zampillo (94), che scaturisce da quella fonte.

Un'altra classe di paragoni preferiti dal Thomassin è quella, in cui la grazia di Gesù è presentata come un gradito liquore che noi succhiamo da Lui: « Ex Christo capite sugimus pedetentim impeccantiam et immortalitatis succum » (95); « Lambebat Christus Virginis parentis ubera et intaminatum lac sugebat; christianus ipsi labia imprimit Patris Dei mamillae, et lac Verbum ipsum ebibit, sanguinem carnemque Verbo delibutam exsugit... hic (christianus) in Deum regenitus sed participate, de Dei Patris ubere lac Deum Verbum potat, quo penitus deificetur » (96). Altrove è presentata come una linfa, che circola nella

---

immensitatis et spiritualitatis etc. suae vim proriperet »; « Carnem ipsam capitis in membra spargi, poterat minus necessarium videri. At Spiritum capitis membris substantialiter inesse, id vero ad corporis integritatem nemo non desiderat »; « Insipida et infrugifera plane fuerit vel Christo caro, nisi Spiritum invehat Deitatis. Quo nobis carne Dei substantive saginari, si mens nostra de Deo non saginatur; si sola mandat Deitatis simulacra?... Quippe caro Christi velut cortex est et nucleus, quo Deitas occultatur, trajiciturque in nos. Cum ergo carne carnem comedimus, spiritu nostro Spiritum Christi carni eius infusum sugimus, eoque increatae sanctitatis succo saginamur » (6, 9, 7-9).

(91) 5, 10 passim.

(92) 6, 7, 8.

(93) Cf. per es. 5, 16, 13: dall'Incarnazione « scaturiunt quatuor illi fontes ubertimi meritorum Christi, in omne genus hominum ubertim exundantes... Fluxisset ex illo fonte uno torrens meritorum... quo perfunderentur homines omnes ».

(94) Cf. 2, 11, 14: « In nos, ut in membra rivuli quidam defluent, qui fontem suum sapiunt »; cf. anche 6, 7, 1 e altrove frequentissimamente.

(95) 6, 7, 14.

(96) 10, 21, 14.

radice e nei rami: « Nec generis alterius, aut deterioris notae spiritu, vel succo aluntur rami, quam radix, membra caput etc... » (97).

Il Thomassin si compiace pure di paragonare la santità e grazia del Redentore ad un olio, che penetra intimamente tutto l'essere di Cristo e da Lui stilla sulle sue membra: « Substantialiter in Christo erat oleum increatae sanctitatis et nos eodem oleo ungimur, ideoque non christiani tantum, sed Christi sumus etc. » (98).

Da ultimo afferma che la grazia di Cristo è simile alla sostanza, alla fonte della luce, la nostra invece ad un pallido riverbero: « Alii accidentali dumtaxat justitia veluti effulgescentia quadam illustrentur, illi (Christo) substantia lucis ipsa et sanctitatis inhaereat » (99).

Quanto ai termini usati dal Thommasin quando tratta della comunicazione della grazia di Cristo a noi, occorre riconoscere che non si serve di nessuna parola che, per se stessa, indichi produzione della grazia, quasi tutte invece significano una derivazione (100).

Tutto sembra render legittima la conclusione, a cui si è accennato in precedenza, che l'Autore tende a concepire la comunicazione della grazia come un'effusione, una emanazione, più che una produzione. A tal proposito merita uno studio a parte una classe di affermazioni, in cui Cristo (più spesso lo Spirito Santo), è detto « forma » della nostra santificazione, per mezzo della sua sostanza: « Christum induimus... eius vitam, sapientiam, iustitiamque combibentes et sanctitatem... ut sit Christus forma eorum, quibus ait Paulus: Donec formetur Christus in vobis... Ita in unam quodammodo cum Christo coimus personam, dum totis medullis ipsum, ut formam sanctitatis haurimus etc.» (101), « Christus ipse non tam unctus, quam unguentum ipsum, non tam

(97) 6, 8, 12.
(98) 6, 9, 5.
(99) 6, 7, 1.
(100) I luoghi esaminati in modo speciale sono i capitoli 6-10 del libro 6°, dove l'Autore parla ex-professo della grazia capitale. I risultati sono questi: è usato spessissimo il verbo « fundere » nei suoi composti: diffundere, effundere, infundere, profundere, perfundere, refundere; il verbo « fluere » con i composti: effluere, defluere; poi i verbi: dimanare, scaturire, irrigare, irrorare, derivare, propagare (spesso), exundare, redundare, stillare, respergere, conspergere, aspergere, permeare, commeare, pervadere, delibare, propinare, imbibere, ebibere, combibere, suggere, seminare (in senso fisiologico); poi un gruppo di verbi che significano unzione, come « ungere, inungere, signare, consecrare »; infine spesso il verbo « formare » e talvolta, con significato analogo, il verbo « conformare ».
(101) 6, 8, 16.

Christus quam chrisma dicitur, quo nos ungimur » ([102]); « Unguentum est Spiritus Sanctus, quo inunctus est Christique nomen adeptus Christus; unguentum, inquam, istud est Spiritus Sanctus,non creati unguenti auctor. At nos eodem ungimur unguento etc. » ([103]); « Adverte quam constanter Cyrillus aliorum insistens vestigiis et exemplis Patrum, nostrae sanctificationi non donum modo creatum interserit, sed unam totamque Trinitatem ad partes vocet, ut formemur Spiritu Sancto, hoc est imagine Filii in quo Pater est » ([104]); « Germana qualitas... qua sanctificamur, teste Cyrillo, Spiritus Sanctus est, qui inest nobis velut qualitas Deitatis. Non itaque tantum veluti creatae qualitatis auctor, sed veluti increata qualitas sanctitatis inest Sanctis Spiritus Sanctus » ([105]); « (Cyrillus) Spiritus Sancti substantiam ab eius efficientia diserte distinguit, nec eius efficientia sola, sed propria substantia nos formari... ex Scripturis concludit » ([106]).

Ma in che senso si può dire che Cristo, o Dio, o lo Spirito Santo sono *forma sostanziale* della nostra santificazione? L'Autore si affretta a spiegare, con una punta di disprezzo verso la filosofia aristotelica, che qui la parola « forma » non va presa nel senso in cui la intendono di solito i peripatetici. Il Thomassin predilige la parola « forma », perchè essa, se è presa nel senso aristotelico (nonostante che egli disprezzi l'aristotelismo), esprime qualche cosa che penetra e pervade intimamente ciò di cui è forma. All'Autore piace descrivere la nostra giustificazione e santificazione come intima, profonda, penetrante fino alle radici dell'essere; così come egli descrive anche la nostra corruzione come radicale, quasi essenziale.

Sono forse residui del suo giansenismo o effetti del suo spinto misticismo. Così anche si spiega, in parte almeno, come il Thomassin insista sulla sostanzialità della grazia, che riceviamo da Cristo. Se la nostra corruzione è quasi essenziale, anche la grazia che ci risana dev'essere concepita nella stessa linea. Per l'oratoriano la parola « forma », va intesa più come forma *efficiente,* che come forma *informante.* Se si dice che lo Spirito Santo è forma principale, lo si deve intendere nel senso che Egli ci santifica come ospite divino delle anime, come Persona abitante in noi con la sua sostanza, più che come forma informante: « Ubi forma significatur esse sanctitudinis nostrae seu Filius, seu Spiritus Sanc-

---

([102]) 6, 9, 5.
([103]) 6, 10, 5.
([104]) 6, 10, 7.
([105]) 6, 10, 8-10.
([106]) 6, 10, 12.

tus, forma haec *efficiens* magis, quam informans, qua agamur, non qua agamus videtur describi » ([107]); « Spiritus Sanctus ut persona inhabitans, magis quam ut forma informans justos sanctificat » ([108]).

IV. *Christo compatimur: Corpo Mistico e Sacrificio. — 1. Sacrificio della Croce.* — Il Thomassin, trattando nel 1, 10, del sacrificio della Croce, afferma la necessità che tutti gli uomini siano stati presenti nella Vittima Divina, mentre Essa si immolava sulla Croce, e spiega come tutti furono di fatto presenti in Gesù Crocifisso al momento della sua morte.

La necessità della comune inclusione nella Vittima del Golgota è così espressa: « Aequum erat, opus erat, necesse erat ». Occorreva essere presenti in Cristo per esser riconciliati con Dio, espiando con Cristo i nostri peccati, per render a Dio il dovuto onore e culto, immolandoci a gloria del Padre. Avendo ognuno di noi peccato, ed essendo ognuno di noi debitore a Dio di culto ed onore, era necessario che ognuno di noi fosse presente nella Vittima espiatrice e glorificatrice, per espiare e glorificare « in ipsa et cum ipsa »: « Ea opus erat victima, in qua totum genus hominum Deo non reconciliaretur tantum, sed immolaretur... Ergo necesse erat in uno homine qui omnium caput esset, omniumque completio et universalitas, omnes nos tamquam universalem, sed et perennem victimam et immortale sacrificium Deo consecrari: illi uni omnes inseri, omnes commori etc. » ([109]).

Il fatto della nostra inclusione nel Redentore è stabilito soprattutto nel capitolo 1° del libro 10, dove si dimostra che quello della Croce fu il sacrificio più efficace per la nostra redenzione. L'Autore così ragiona: con Cristo furono affissi alla Croce tutti gli uomini, onde la Croce è l'Altare del mondo, di tutto il mondo, non soltanto d'Israele; sulla Croce, in Cristo, furono immolati i giusti di tutti i tempi e di tutti i luoghi; al sacrificio della Croce competono i titoli di universale ed eterno: « Tota Ecclesiae universitas cum Capite suo cuius erat corpus, figebatur Cruci, Deoque immolabatur. Itaque crux velut ara fuit mundi, in qua universa fidelium Ecclesia ex omnibus terrarum tractibus, ex omnibus Sanctorum omnium aetatibus conglomerata, in Capitis sui sacramento, Deo mactabatur » ([110]), « Juge rursus et aeternum est crucis Christi sacrificium, quia cruci eius una crucifiguntur justi omnes, qui seu ante-

---

([107]) 6, 20, 1.
([108]) 6, 20 titolo; cf. soprattutto nel libro 6° i capitoli 17-20.
([109]) 10, 8, 5.
([110]) 10, 10, 1; cf. 10, 10, 2; 2, 10, 4.

riora, seu posteriora eius corporis membra sint, quaecumque demum aetate floruerunt, ei ut Capiti suo adhaerescunt, Una ergo hostia est gens omnis Sanctorum ab orbis exordio ad usque exitum saeculi, una cum Christo capite suo cruci confixa, unum sed sempiternum crucis holocaustum. Complectitur ergo hostia crucis totum Christum, caput et corpus, membraque eius illa perillustria et egregia, a prima ad extremam mundi aetatem etc. » ([111]).

Sul modo in cui noi eravamo in Cristo, quando egli era sulla Croce l'Autore usa una frase in cui sembra che metta in risalto soprattutto il decreto di Dio: il Salvatore portava in sè tutti noi, perchè fu costituito capo di tutti fin dal momento dell'Incarnazione: « Id praestitum est Incarnatione, qua ex hominibus unus in victimam et sacerdotem assumptus est, reliquisque ut caput et princeps praestitutus, in quo essent omnes, in quo omnes Deo et ad commoriendum et ad convivendum consererentur » ([112]). Ma non sembra escludere quella presenza reale, fisica, sebbene misteriosa, di tutta l'umanità in Cristo, di cui si è parlato in precedenza. Poichè anche qui afferma che in virtù dell'Incarnazione stessa noi diventammo un sol corpo con Cristo (*id praestitum est Incarnatione*): Gesù fu eletto e costituito da Dio, in modo che misteriosamente, ma realmente, incorporasse in sè tutta l'umanità (*in quo essent omnes*).

Nel libro 10 l'Autore accenna anche a due altri modi, in cui noi potevamo esser presenti in Cristo sulla Croce. Primo, in quanto dal sacrificio della Croce scaturisce una fonte di grazia, che si diffonde per tutto il mondo a santificare tutti gli uomini, ossia, in quanto Gesù meritò per tutti: « Liquet Agni immaculati non immaculatum dumtaxat, sed et emaculantem fusum esse sanguinem; id est, qui sanctitatem non sibi haberet soli, sed in omnes dispergeret, qui sanctitas ipsamet esset, de suo fonte orbem irrigans et sanctificans universum ([113])); « Ut reconcilietur Deus justitia incommutabilis humano generi, postquam genus humanum capitis sui sanguine irrigatum, sacrificio implicatum etc... justitiam sibi conciliavit » ([114]).

Secondo, in quanto ogni membro del Cristo mistico quotidianamente « adimplet ea quae desunt passionum Christi » in sè, aggiungendo il proprio sacrificio a quello, pur completissimo del Capo. Qui il Thomassin insiste un po' di più sull'elemento soggettivo della nostra incorporazione a Gesù: « Capitis passio, crux, sacrificium peractum et

---

([111]) 10, 10, 10; cf. 10, 10, 3.
([112]) 10, 8, 5.
([113]) 10, 10, 1.
([114]) 10, 10, 2.

ex abundantia consummatum est, ut ipse exclamavit animam efflaturus; sed totius corporis singulorumque membrorum passio, crux, sacrificium peragitur cotidie, et ad finem saeculi adimplebitur. Cumque Christus una persona sit, caput et corpus, unum Christi sacrificium animo cogitandum est ab ortu mundi ad ejusdem exitum juge, perenne, quo pius quisque et in unoquoque pio Christus totius Caput et fons pietatis crucifigitur » ([115]).

Si noti che questo è il punto in cui la dottrina della solidarietà vien più espressamente connessa dal Thomassin con la soteriologia, ma non tanto direttamente ed esplicitamente, come emerge da quanto si è detto.

2. *Il Corpo Mistico e il Sacrificio Eucaristico.* — Trattando della Messa il Thomassin afferma che è un sacrificio, la cui vittima comprende oltre Cristo, tutta la Chiesa. Dimostrato che l'Eucaristia è vero sacrificio ([116]), prova che la Chiesa offre sè stessa in sacrificio con Cristo.

Gli argomenti sono preceduti da una dichiarazione generale, che ne è come la base: partendo dal concetto del sacerdozio di Cristo, si afferma che era conveniente che il Redentore lo continuasse nella sua Chiesa: « Non is tantum finis fructusque erat sacerdotii Christi ut semetipsum, sed ut Ecclesiam quoque universam Deo in semetipso immolaret » ([117]) e a ciò provvide per mezzo dell'Eucaristia. Gli argomenti poi si possono dividere in due classi, di cui la prima (capitoli 19-20) comprende prove di vario genere, la seconda (capitoli 21-22) una sola prova, basata sulle relazioni fra l'Eucaristia e l'Incarnazione.

1. Che la Chiesa sia contenuta come vittima e immolata nel sacrificio eucaristico emerge « inde.... quod non aliud verum et germanum usquam sacrificium, quam quo seipsum etiam cum hostia sua homo Deo immolat » ([118]). Ora la Chiesa offre come vero sacrificio l'Eucaristia, dunque occorre offra se stessa. La maggiore è provata in vario modo. Prima di tutto dalla nozione stessa di sacrificio; questo infatti implica che quando l'uomo « sua Deo immolat, ea ut sui portione ac membra quaepiam jam occupat offerre, tamquam totius sacrificii pignora quaedam in antecessum, quasi membratim se Deo donat, ut donet diutius; non redimit se parti, sed obligat se... ut totum se aliquando mactet Deo tandem » ([119]); importa, in sostanza, l'idea di sostituzione. In secondo luogo lo si dimostra dalla storia delle religioni; da essa emerge come essenziale al sacrificio la stessa idea di sostituzione:

([115]) 10, 10, 11.
([116]) Cf. 10, 15-18.
([117]) 10, 19, 1.
([118]) 10, 19, 1.
([119]) 10, 19, 1.

« Deo auctore, et hominum sapientissimo quoque interprete, in pecoris caede, non tam pecus quam homo immolabatur » (120).

La stessa cosa emerge dalla storia della teologia cristiana, da cui affiorano questi tre concetti: nella Chiesa non c'è altro sacrificio che quello eucaristico: però il sacrificio migliore è quello con cui offriamo a Dio noi stessi; infine il sacrificio più accetto a Dio è l'esercizio delle vere virtù. Queste apparenti antinomie trovano la loro conciliazione nel sacrificio eucaristico, se si ammette che in esso tutta la Chiesa è immolata con Cristo: « Possunt sane haec concrescere in unam hostiam. Nam caro Christi Ecclesia est: membra Christi nos sumus. Rursum coalitae sunt et concretae cum Christo virtutes omnes; est enim haec caro Verbi... iustitiae substantia et succo tota perfusa et vegetata; est haec caro ergo virtutum omnium faetus, virtutum sacrarium, virtutum seminarium. Immolantur ergo hac immolata carne virtutes omnes. Est rursus coalita huic carni Ecclesia Sanctorum universa; est... per illam carnem virtutibus omnibus adglutinata Sanctorum universitas: immolatur ergo hac immolata carne piorum omnium Ecclesia » (121), ossia in virtù della nostra incorporazione a Cristo noi siamo uniti intimamente alla carne di Gesù, la quale è la fonte di tutte le virtù.

La via per diventare una sola « hostia cum Christo » è l'immolazione mistica di se stessi, la quale ci mette nelle stesse disposizioni della vittima divina; l'uomo dovrebbe intendere « pecudum caede, suam ipsius spiritalem caedem et incruentam, brutarum affectionum vitiorumque omnium mactatricem » (122). E' certo « per spiritales animi a vitiis omnibus castigati virtutes, singulos Ecclesiae inseri, et cum Ecclesia inseri Eucharistiae pariter immolando » (123).

2. Anche il simbolismo delle specie eucaristiche dimostra la stessa verità, poichè « est externum et visibile interni et invisibilis sacrificii simulacrum. At extima species christiani sacrificii devoveri immolarique Deo totam fidelium Sanctorumque societatem vociferatur » (124). Il simbolo principale è l'« aquae in vinum instillatio »; questo rito è per il Thomassin come l'espressione di tutta la religione: « Summa quaedam religionis. Aqua enim in sacramentum Ecclesiae universae infunditur vino, idest Ecclesia commiscetur Christo, ut una offeratur Deo » (125). S. Cipriano vuole che non si offra solo acqua « ne Ecclesia Christo viduetur », o solo vino « ne Christus expolietur Ecclesia » (126).

C'è inoltre il simbolismo del pane e del vino, fatti di molti grani, in modo che « eo prodatur ex omni fidelium coetu concrescere corpus illud sanguinemque Christi » (127); « Sub pane delitescens victima Christus ex omnium fidelium sanctorumque universitate compingitur » (128).

Il Thomassin concepisce il Corpo Mistico, come qualche cosa di intimamente uno: Cristo non sarebbe tutto Cristo, non sarebbe intero, se non avesse a sè uniti i fedeli; il Redentore cresce o diminuisce misticamente secondo che gli si uniscono, o se ne separano i fedeli.

---

(120) 10, 19, 1.
(121) 10, 19, 4.
(122) 10, 19, 1.
(123) 10, 19, 1.
(124) 10, 19, 7.
(125) 10, 19, 8.
(126) 10, 19, 8.
(127) 10, 19, 9.
(128) 10, 19, 9.

3. L'Autore dimostra la verità dell'immolazione di tutta la Chiesa nell'Eucaristia dal fatto che il pane eucaristico ha la virtù di trasformarci in se stesso, di conferirci le sue proprietà; una di queste è il carattere sacrificale del pane eucaristico: « Per Eucharistiam non Christum in nostram, quod nefas, sed nostram in Christi substantiam trajicimus; comedimus Christum, sed et comedimur; panis ille noster est, nos ejus; sed ille ut melior et praepotentior, absumit nos, non absumitur; de nobis ille crescit, non decrescit; in sua nos membra trajicit, et hoc sui corporis incremento *in perfectam et catholicam hostiam adolescit.* Solemne enim ubique gentium fuit, addictas caedi victimas saginari. Pinguescit ergo et grandescit in opimam hostiam Christus, cum in specie devorari visus ut panis, reapse Ecclesiam suam ut panem sibi vescendum devorat » (129). L'Eucaristia è come una « intususceptio », con cui Gesù ci trasforma nella propria sostanza.

Il teologo oratoriano descrive inoltre il potere che l'Eucaristia ha di stringere i nostri legami non solo con il Capo, ma anche con le membra. Posto il principio che nell'Eucaristia riceviamo tutto il corpo di Cristo, comprendente tutta la Chiesa, deduce che quanti ricevono l'Eucaristia, si nutrono di tutta la Chiesa, non esclusa quella celeste: « Cum Ecclesia non eos tantum qui mortale hoc vitae stadium adhuc pietatis progressu emetiuntur, sed et permensos complectatur appulsosque jam ad illam supernae beatitatis metam, et uno omnes suo sinu colligat, suo omnes corpore compaginet, totum hoc corpus in percipienda Eucharistia devoramus. Itaque et qui mortalem vitam carpimus, invicem comedimus, et comedimur, atque ineffabili vescendi reciprocatione concorporamur; et quod magis mirere, ipsam beatitatis civitatem supernam, et quotquot ibi regnant immortalitatei sancti, uno hoc immortalitatis complicatos cibo, in unamque hanc cum Christo coactos hostiam voramus. Hoc ingenium est caritatis inenarrabile, inexcogitabile; ut omnes omnibus commisceat et confundat per Christum » (130). L'ultima frase forse contiene un cenno sul modo con cui l'Eucaristia consolida i vincoli scambievoli fra le membra di Cristo, in quanto cioè accresce la carità.

4. L'Eucaristia ha il potere soprannaturale di inserirci in Gesù Crocifisso e così di farci parte attiva dell'unico sacrificio a Dio accetto. Il fatto che l'Eucaristia ci inserisca nel Crocifisso vien dimostrato anzitutto dalla virtù, che essa possiede di disporci a dare il sangue per Gesù: « Eucharistiae sacrificio quasi praeludimus ad martyrii sacrificium; in antecessum incruente immolamur, ut assuescamus et cruente ubi ex re erit » (131); poi vien provato anche dalla verità pacificamente ammessa, che la morte dei Martiri, quantunque sia vero sacrificio, non ha tal valore se non in quanto si innesta nella morte del Signore: « Cum non patiatur se in plures hostias vel in plura sacrificia dissecari Christiana Ecclesiae unitas, haec tot holocausta, segmenta, ut ita dicam, sunt unius plenissimi et universalis holocausti: hae tot victimae, unius sunt membra victimae » (132). Infine è provato dall'uso della Chiesa di porre i Martiri sotto l'altare, e dalla visione di S. Giovanni, che contemplò le anime dei Martiri sotto l'altare di Dio in cielo. Il fondamento dell'uso e della visione non può essere che questo: « Ut hostiae et sacerdotis ad has aras quotidiano sacrificio immolatae et immolantis membra se

(129) 10, 19, 14.
(130) 10, 19, 15, 5°.
(131) 10, 20, 2.
(132) 10, 20, 3.

esse significent... ut ne dimidiatum et quasi truncatum sui parte aliqua videatur altaris sacrificium, si non totus Sacerdos, id est, membrorum suorum aliquo viduatus sacris operetur: si hostiae non totum corpus, sed solum caput offeratur » ([133]).

Sulla maniera con cui Cristo ci incorpora a se stesso sulla Croce per mezzo dell'Eucaristia l'Autore è largo di spiegazioni. L'Eucaristia è comando, è esempio, è aiuto ad immolarci, a porci nelle disposizioni interne ed esterne di Gesù Crocifisso: « De mensa Domini fidelibus omnibus immolandae Deo vitae et imperium personat, et exemplum praelucet, et adiutorium subministratur. Hac enim esca, hoc Sacramento obligamur, hoc quasi spumantis sanguinis poculo faederamur et pene conjuramus in vitae huius... impendendae holocaustum » ([134]). Coloro che ricevono l'Eucaristia « edunt sacrificium, edunt passionem Christi; qui saturantur, imitantur... Insolens plane foret, si de passione ebrii, si de cruce pasti, non crucem spirarent, non passionem et sanguinem eructarent. Insolens foret, si tandiu Cruce pasti, non Crucis et sacrificii spiritum totis praecordiis combiberent » ([135]).

Secondo il Thomassin l'Incarnazione stessa di Cristo è un sacrificio vero e proprio, e Gesù è sacerdote fin dal primo momento della sua concezione; poichè già fin d'allora egli era tutto orientato verso il Calvario ([136]). Ciò posto, dimostrare che l'Eucaristia non fa che estendere, in certo modo, i confini dell'Incarnazione, e dimostrare che essa ci orienta tutti con Gesù verso il sacrificio della Croce, e dimostrare che essa ci incorpora a Cristo e alla sua Croce.

Più che insistere sulle varie ragioni che il Thomassin adduce per provare che l'Eucaristia è un prolungamento dell'Incarnazione, è meglio mettere in evidenza alcune proposizioni dell'Autore sul modo con cui l'Eucaristia ci innesta al Verbo Incarnato. Quanto alla grazia increata, afferma che l'Eucaristia amplia gli orizzonti dell'Incarnazione, in quanto in essa riceviamo la carne di Gesù; ma la carne di Cristo è tutta e intimamente pervasa dal Verbo e dalla Sua divinità e ne ridonda, in modo da riversarla su quelli che l'accolgono nel loro cuore. Così, per questa partecipazione alla divinità del Verbo, l'Incarnazione si estende, in qualche modo, a tutte le membra del Redentore. Così, nell'Eucaristia, noi invece di ledere la carne di Gesù con i nostri peccati, riceviamo una partecipazione dell'immortalità e incorruttibilità di Lui stesso; noi ci nutriamo del Verbo di Dio e di tutto quanto il

---

([133]) 10, 20, 6, 2º-4º.
([134]) 10, 20, 4.
([135]) 10, 20, 5.
([136]) Cf. 10, 8.

Cristo: « Neque enim carni illi, ut caro est, cohaerescimus, sed ut caro est Verbo ebria, de Verbi plenitudine accrementis suis inspirans etc. » ([137]); « Reapse commiscetur nobis caro illa, non ut caro qualiscumque, sed ut Verbi caro, ut Verbo delibuta, ut Verbi Deitate scatens, et in commixta sibi corpora illam inspirans... atque adeo Verbi incarnationem ad haec adjectanea quoque membra sua pro ipsorum modulo exporrigens » ([138]); « Non nostris sordibus conspurcatur Christi caro,... non nostra mortalitate tabefit, sed incorruptibilitate sua nos devorat et innovat » ([139]); « Per Eucharistiam... unusquisque fidelis tamquam in Christum jam reformatus, tamquam Christus ipse Verbo Deo et Christo toto ceu lacte alitur » ([140]).

Qui l'Eucaristia è presentata come Sacramento della nostra « coadunazione » a Cristo, in quanto ne fa ridondare in noi la grazia increata.

Quanto alla fisicità della nostra unione con Cristo capo, il Thomassin afferma espressamente che come è fisica l'unione della carne di Gesù con il Verbo, così è fisica la nostra unione con la carne di Cristo, nell'Eucaristia, e per mezzo di questa, con il Verbo stesso. Noi pertanto non siamo uniti a Gesù soltanto con i vincoli morali della carità e dell'affetto, ma anche con legami fisici e sostanziali: questi sono prodotti dal pane eucaristico. S. Cirillo di Alessandria asserisce che l'Eucaristia causa un'unione fisica sia tra i vari comunicanti, sia tra questi e Dio: un'unione fisica, simile a quella ricorrente fra il Padre e il Figlio, tra il Verbo e la carne assunta: « Non charitatis dumtaxat nexu; sed physico et substantiali vinculo in corpus Christi contringimur, et incarnationi immiscemur » ([141]); « Physica haec unitas declaratur exemplo duplici, unitatis nimirum qua Pater Filio, item qua Filius ipse carni assumptae adglutinatur » ([142]).

Occorre rilevare come il Thomassin afferma, sulle tracce di S. Cirillo, che l'Eucaristia produce vincoli d'unione fisica non solo fra le membra e il Capo, ma anche fra le membra stesse: « Physica unitas, qua sanctificati panis mysteria nos et mutuo nobiscum et cum Deo colligent » ([143]).

([137]) 10, 21, 2.
([138]) 10, 21, 3.
([139]) 10, 21, 12.
([140]) 10, 21, 14.
([141]) 10, 21, 9.
([142]) 10, 21, 11.
([143]) 10, 21, 11.

Si noti inoltre come anche qui l'Eucaristia sia descritta come mezzo efficace per unir noi stessi a Cristo capo, per la ragione che ci fa partecipare della grazia e santità increata di Gesù.

Ma la tesi sostenuta qui dall'Autore, che l'Eucaristia ci incorpora a Gesù in quanto estende, in qualche modo, a noi l'Unione Ipostatica, richiama l'altra idea, pure sostenuta dal Thomassin, di una certa nostra incorporazione a Cristo, inquanto Egli ha assunto « quodammodo » tutta l'umanità nella sua natura individuale. L'insistenza con cui il teologo oratoriano, per tutto il capitolo 21 e anche nei capitoli 22-23, sostiene la prima, autorizza forse a credere che l'Eucaristia è da Lui considerata come mezzo di incorporazione a Gesù, anche in quanto rafforza i vincoli fisici da Cristo contratti con tutta l'umanità nella sua Incarnazione.

1. *La risurrezione.* — Il Thomassin fa sua la dottrina paolina della dipendenza della nostra risurrezione dall'incorporazione a Cristo. Afferma spesso che noi risorgeremo in virtù della nostra inserzione nel Corpo Mistico; Cristo depone in ognuna delle sue membra un germe di immortalità, come Adamo infonde in ognuno dei suoi discendenti un seme di morte. Un pegno certo di tale germe di risurrezione, è la sua nascita verginale: come Egli non infranse la verginità della Madre, così saprà infondere l'incorruttibilità delle nostre membra immortali: « Dum corpori Christi adunamur, incorruptionis seminibus corpus nostrum conspergitur, quibus ali quando germinantibus consurget ad gloriam » (144); « Notat (S. Basilius) futurae incorruptibilitatis primitias et quasi praecoquos fructus hic (in partu Virginali) legi: Christum autem esse semen futuri illius incorruptibilis saeculi » (145).

Anche al modo di tal dipendenza della risurrezione da Cristo capo, il Thomassin accenna qua e là, e in qualche modo ex-professo in 10, 31. L'Autore afferma esplicitamente che il germe che ci rende immortali non è che il Verbo, intimamente innestato in tutta la natura umana. Il Verbo pervade tutta l'umanità, facendo parte a tutti della sua santità increata. Sembra dunque che il germe d'immortalità, il nettare che ci rende eterni anche somaticamente non sia che tale grazia: « Medicina morbi nostri corruptionisque expultrix, est Verbum ipsummet, non semel propinatum ebibitumque, sed infusum penitissime, implicitumque etc » (146). Inoltre l'Eucaristia è scaturigine di immortalità (147). Ma ricordiamo che l'Eucaristia, anche per il Thomassin, è il Sacramento della nostra unione con Cristo. Tutto ciò quindi che egli afferma sulla virtù vivificatrice dell'Eucaristia, conferma che la nostra risurrezione, nel suo pensiero, dipende dalla nostra incorporazione a Cristo. Afferma che la carne di Gesù non ha la sua virtù vivificatrice, se non in quanto essa stessa è piena di vita, in quanto è tutta pervasa e penetrata dalla Divinità, la quale, nel pensiero dell'Autore, non differisce dalla grazia capitale. Pertanto l'Eucaristia vivifica i nostri corpi rendendoci partecipi della grazia increata di Gesù: « Nec vivifica evasisset Christi caro, si exteriori tantum conturbernio

(144) 1, 19, 12; cf. 2, 10, 4; 10, 8, 5.
(145) 2, 4, 2; cf. ibid., n. 3.
(146) 1, 19, 12, 9o.
(147) Cf. 10, 31 (esaurientemente).

affuisset illi Deitas, nec medullitus et substantialiter inserta illi fuisset ipsa Verbi vita » ([148]). Il germe che Cristo capo, per mezzo dell'Eucaristia, depone in noi, è fisico: « Resurrectionis semina spargit Eucharistia, non quomodocumque, non perfunctorie, quin imo physice et *substantive* » ([149]). Non si comprende tale fisicità, se non si ammette che il seme non sia che la grazia increata di Cristo da noi partecipata.

2. *Corpo Mistico e sacrificio celeste.* — La dottrina di S. Paolo, secondo cui Gesù Cristo, alla fine dei tempi, rimetterà il regno nelle mani del Padre, e lui stesso, Capo e membra, si soggetterà a Dio, affinchè Dio sia tutto in tutte le cose ([150]), è fatta propria dal Thomassin e brillantemente svolta nella dottrina del sacrificio celeste. Il sacrificio celeste non è che il coronamento della nostra incorporazione a Cristo e alla sua Croce: « Cristo è nostro capo e noi siamo le sue membra, la sua pienezza... Quando entriamo in cielo, Gesù vi entra con noi; sul mio trono farò sedere colui che sarà vincitore ([151]). Noi saremo sul suo medesimo trono, non occuperemo con Lui che un sol posto; saremo in cielo quasi confusi con Gesù » ([152]). Tale incorporazione con Gesù sarà attiva in sommo grado, sarà la Vita Eterna, vita religiosa intensa, perfetta. I Beati in Gesù e per mezzo suo cantano senza fine le lodi divine, pregano e rendono grazie; è una vera vita di ostia nell'adorazione gloriosa intorno all'Agnello ([153]).

Questa dottrina è espressa dal teologo oratoriano con molta eleganza. Egli stabilisce la necessità che noi, in virtù della nostra incorporazione a Cristo, siamo offerti in olocausto eterno a Dio; in caso contrario Cristo non potrebbe Egli stesso essere perfetto olocausto; questo infatti richiede che tutta la vittima, capo e membra, sia immolata. « Necesse erat... illi uni (homini Christo) omnes inseri, omnes commori, omnes una resurgere, omnes perpetua charitatis mactatione immortaliter cum eo immolari « ([154]); « Christus enim universale et cumulatissimum non esset holocaustum, nisi cum ipso capite corpus quoque eius, eius inquam Ecclesia tota eodem igne arderet » ([155]).

Dalla necessità segue il fatto. Gesù ora stando alla destra del Padre, offre la sua Croce, e insieme le croci dei Santi, come tante parti della sua, da cui ricevono tutto il loro valore; Cristo dunque offre al Padre e avvalora tutti i sacrifici della Chiesa Militante. Così pure fin d'ora come sacerdote e nello stesso tempo come vittima offre al Padre suo la Chiesa dei Beati. Ma l'olocausto sarà veramente perfetto alla fine dei tempi, quando, dopo la risurrezione, non mancherà più al corpo di Cristo membro alcuno: « Docet Origenes universale esse Christi in dextera paterna sedentis sacrificium, quo Patri suam crucem sempiterne adolet, sed et cruces mortesque justorum omnium atque opera omnia crucis succo et vi indubie perfusa et delibuta, tamquam suae crucis segmenta, tamquam mortis suae portiones

---

([148]) 3, 2, 10; cf. soprattutto 10, 31, 9.

([149]) 10, 31, 6.

([150]) 1 *Cor.* 15, 3.

([151]) *Apoc.* 3, 21.

([152]) Bossuet, *Sermon pour l'Ascension,* 1° punto; Ediz. Vives, X, p. 275.

([153]) Cf. G. Grimal, *Il Sacerdozio e il Sacrificio di N. S. Gesù Cristo,* trad. ital. sulla 5ª edizione francese, Monza 1937, p. 216.

([154]) 10, 8, 5.

([155]) 10, 14, 3.

et complementae aeternus Pontifex aeternalitater immolat » (156); « Sanctorum... Ecclesia in coelis beata, aeternum Deo adoletur holocaustum, igne charitatis jugitei depastum... cuius sacerdos aeternus utique Christus est, una ipse pariter victima, eodem deflagrans igne. At ubi electi omnes resurrexerint, nulloquo iam defiet suo membro corpus Christi... ea erit optima holocausti sempiterni victima, idemque sacerdos victimae suae, et victima sui sacerdotii Christus totus » (157).

Nell'ultimo passo citato c'è un cenno anche al modo del sacrificio celeste: si afferma che il fuoco che lo terrà continuamente vivo sarà la carità verso Dio, da cui saranno continuamente arsi Capo e membra.

CONCLUSIONE. — L'insigne teologo dell'Oratorio non tratta frammentariamente la dottrina del Corpo Mistico, ma in un quadro dottrinale unitario. Esordisce stabilendo il fondamento su cui si basa l'esistenza del Corpo Mistico: la nostra solidarietà con Cristo; per meglio spiegarla la confronta con quella che ci lega ad Adamo; in un secondo momento dimostra che tale solidarietà con il Salvatore riveste l'indole di una incorporazione; da ultimo studia la natura dell'elemento che ci rende formalmente membri di Cristo, la grazia capitale. Questa segna il vertice della dottrina della solidarietà nel Corpo Mistico. Da questa ricca dottrina deduce le conseguenze: esse sono la nostra incorporazione al sacrificio di Gesù Cristo, sia cruento, sia incruento, alla gloria di Gesù, sia nella risurrezione sia nella felicità eterna: il mezzo con cui queste conseguenze acquistano consistenza è l'Eucaristia, principio unificante della compagine soprannaturale.

Così, secondo il Thomassin, l'incorporazione a Cristo permea tutta la nostra vita, temporale ed eterna; tutto ciò che c'è in noi di buono e di bello ha la sua fonte in Cristo capo. Ma Cristo domina anche su tutti i tempi, sia anteriori, sia posteriori alla sua venuta, da quando Adamo ha peccato, e concentra in sè tutti gli uomini vissuti sia prima sia dopo di Lui. La visione emergente da questa dottrina è una sintesi grandiosa, quasi una suggestiva teologia della storia.

---

(156) 10, 11, 12.
(157) 10, 14, 1.

Tip. M. COCCIA - s.r.l. Roma 1959